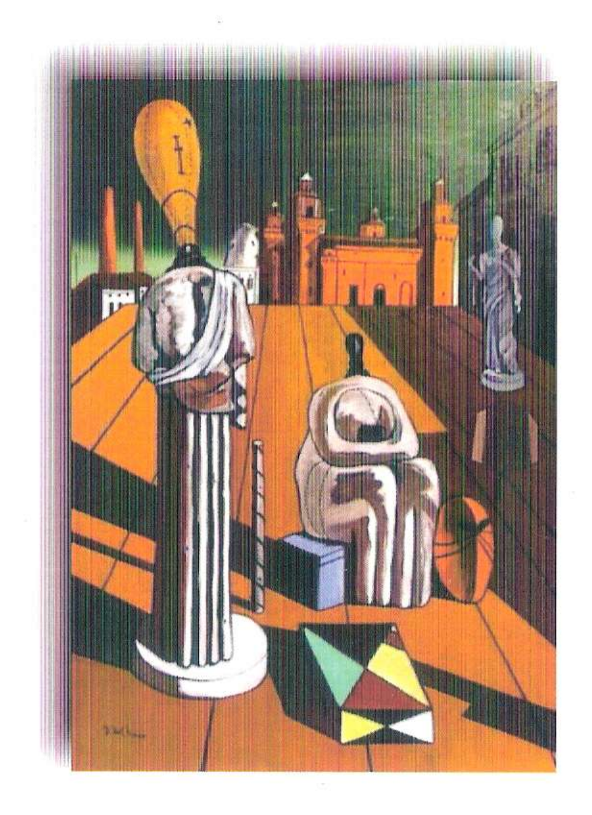
Filosofía de la filosofía



Richard Raatzsch

Biblioteca
Universidad Veracruzana

Richard Raatzsch

FILOSOFÍA DE LA FILOSOFÍA

Traducción de Witold Jacorzynski y José María Ariso



Biblioteca
Xalapa, Ver., México
2008

Diseño de portada: Lizeth Pedregal.
Fotografía: reproducción de una pintura famosa de Giorgio de Chirico, pintor italiano del siglo XX, *Le muse inquietanti*, pintada en 1925.

Clasificación LC:	B23 R327
Clasif. Dewey:	193
Autor personal:	Raatzsch, Richard.
Título:	Filosofía de la filosofía / Richard Raatzsch ; tr. de Witold Jacorzynski y José María Ariso.
Edición:	1a ed.
Pie de imprenta:	Xalapa, Ver., México : Universidad Veracruzana, 2008.
Descripción física:	114 p . ; 21 cm.
Serie:	(Biblioteca)
ISBN:	9789688348536
Materia:	Filosofía.
Autor corporativo:	Unversidad Veracruzana.
	DGBUV 2007/59

Título original: *Philosophiephilosophie*

ISBN: 3-15-018051-1

Primera edición, enero de 2008

Dirección Editorial
Apartado postal 97
Xalapa, Ver., 91000, México
www.uv.mx/editorial
diredit@uv.mx
Tel/fax (228) 818 59 80; 818 13 88

ISBN: 978-968-834-853-6

Impreso en México
Printed in Mexico

PRÓLOGO A LA TRADUCCIÓN EN CASTELLANO

Para empezar, me gustaría destacar que es para mí una gran alegría y un honor que mi pequeño libro haya sido considerado apropiado para ser traducido al castellano, con lo que se dará a conocer al público que habla este idioma, lo cual no hubiera sido posible sin el esfuerzo del profesor Witold Jacorzynski y el doctor José María Ariso, alentados por el profesor Alejandro Tomasini. Estoy profundamente agradecido con los tres. Soy consciente de las deficiencias de este libro, pero haría falta uno nuevo para poder subsanarlas. Ojalá que tal y como ha quedado esté a la altura de la labor de traducción que han hecho los arriba mencionados.

Aprovecho la ocasión para hacer un par de observaciones a título preliminar.

Con el pequeño escrito que aquí presento, algo de lo que intento mostrar es que en filosofía no se puede hacer nada más que decir cómo se ven las cosas. Naturalmente no me refiero a todas las cosas, así como tampoco utilizo el verbo "ver" en el sentido habitual de la palabra. Concretamente, me refiero a las cosas de las que se ha ocupado tradicionalmente la filosofía, y hablo de "ver" en el sentido filosófico tradicional tal y como el que filosofa entiende las cosas.

Se podría objetar que la apelación a la tradición hace doblemente imposible llevar a la práctica esta intención. Pues, si hay algo que muestra la tradición filosófica es que no existe consenso alguno; en primer lugar, sobre qué son realmente las cosas de las que se ocupa; y, en segundo, sobre el modo en que

debe llevarse a cabo esta empresa. Esta objeción está justificada, pero también resulta algo exagerada. Es cierto que el punto de vista que históricamente se denominó "filosofía" y que hoy en día aún recibe este nombre ofrece al espectador una extraordinaria variedad de temas y métodos con los que ser ejercitada. Pero eso no significa que no haya nada que dé unidad a esta variedad, de modo que haga de esta variedad *una* cuestión de la filosofía. Es verdad que no hay ningún centro de gravedad –o ninguno que sea simple–, pero eso no quiere decir que todo se desperdigue de forma totalmente arbitraria. Para ser más preciso, hay algo así como un grupo de soles alrededor de los cuales gira el *resto* de la filosofía en todas las formas posibles. En incontables exposiciones de la historia de la especialidad, los nombres de estos centros de atracción filosófica constituyen, al mismo tiempo, títulos de capítulos. Valiéndose del sufijo "ismo", a menudo sirven estos nombres como direcciones del filosofar. Y así sucesivamente.

Si es cierto que en filosofía no se puede hacer nada más que decir cómo se ven las cosas, debería ser exactamente esto lo que cabe esperar: aun cuando lo que haga alguien sólo es "filosofar" si tal cosa resulta para mucha gente perteneciente a esa tradición. Pues, no hay ninguna razón para aceptar que en un mundo, que tan variado resulta en tantos y tantos aspectos importantes para la vida –como lo es el mundo humano al menos desde que se ha empezado a filosofar hasta hoy–, todas las personas ven las cosas de la misma manera.

La relación entre la variedad de los modos de regular los asuntos humanos y la idea de que el filosofar es el intento de decir cómo se ven las cosas debería aclarar que el filosofar no es simplemente un subtipo de comportamiento idiosincrático. "Naturalmente que no", podría objetar alguien, "pues cuando se trata de la verdad, ¡la idiosincrasia queda al margen!" Lo

siguiente se basa en el convencimiento de que la relación de la filosofía con la verdad es más un problema que algo que se pudiera tomar como conocido. La verdad, en el sentido usual de la palabra, no deja lugar alguno para la aparición de un sujeto. "Eso y eso es verdadero para mí" significa, o bien que se cree eso y eso –por lo que todavía no hay nada decidido respecto a la verdad–, o bien, significa que aquí no se puede hablar sobre la verdad. Si realmente no se invitara con ello al malentendido, se podría decir que lo válido para la filosofía es lo último; o porque lo increíble de la siguiente formulación hace que el malentendido resulte más improbable: que *sólo* en filosofía se trata *realmente* de la verdad. En opinión de Meister Eckhart: "Si yo he dicho que Dios no es ningún ser, no le he privado del ser, sino que se lo he aumentado."[1]

¿Y cómo se puede no querer aumentar este ser en él si se sabe que el ser vulgar y habitual es compatible con el no-ser? "Existe el prado ante mi ventana; pero también podría ser un aparcamiento." "Dios existe, pero en su trono también podría sentarse Luis Martínez." Se nota que aquí hay algo raro, y no sólo en la frase de que el prado ante mi ventana existe. Casi podría decirse que se siente antes de que se haya *meditado* sobre lo que significan estas proposiciones. La declaración de Meister Eckhart también expresa en detalle la certeza de que sea cual sea el "ser", significa algo distinto si eso de lo que se dice, teniendo en cuenta lo que se dice de ello, es tan diferente como en nuestros ejemplos. Y algo similar a lo que ocurre con la palabra "ser" se puede decir de la palabra "verdad".

La manera de hablar de libertad de la verdad en filosofía invita al malentendido, ya que sugiere que en filosofía tampoco habría *argumentos*. Pues, si se argumenta algo, hay quien da a entender

---

[1] Meister Eckhart, *Predigten und Schriften*, Berlín, 1956, p. 186.

que se traen a colación, al menos en los casos habituales, razones para la verdad de una tesis: (al menos) para que la verdad sea más probable –y lo es al exponer razones para la verdad de la tesis de que una cierta tesis es falsa, por lo que se trata de argumentos para la falsedad de una tesis–. En pocas palabras: sin verdad no habría muchos argumentos –incluso, es posible que no hubiera ninguno–, sino únicamente los *así llamados* argumentos, por lo que tales sucesiones de frases no están hechas para convencer, sino que sólo deben persuadir. Pero argumentos, y no solamente lo que recibe ese nombre, hay muchos en filosofía. Sí, no sería ninguna exageración si se dijera que filosofar *es* argumentar. Como ya hemos visto, la relación entre el concepto de verdad y el concepto de argumento es interna. Por consiguiente, la tesis de que en filosofía no se puede hablar de la verdad es *evidentemente* falsa. Y aquí el malentendido ya sería perfecto.

Naturalmente, este malentendido no resulta ineludible; sobre todo para aquellos que se pregunten si la tesis de la incapacidad de la verdad filosófica es en sí misma una tesis filosófica. Si lo es, no puede ser en absoluto verdadera. Pues de ser verdadera, por ello mismo resultaría ser también falsa. Pero lo que no *puede* ser verdadero, tampoco es falso. Pues cae fuera del ámbito de lo que es verdadero o falso o en el ámbito de una verdad más elevada.

Aún más, si no puede ser verdad que en filosofía no se puede hablar de la verdad, entonces esta proposición no constituye una tesis. Pues, según el uso habitual del término, las tesis son verdaderas o falsas. Se podría decir que en la frase: "Si se argumenta, se argumenta en favor de la verdad de cierta tesis" siempre se trata de una y la misma cosa, llamémosla "verdad", "argumento" o "tesis".

¿A qué corresponde la proposición de que en filosofía no se puede hablar sobre la verdad, si no es a una tesis? Corresponde

a cierta manera de ver. "Martínez es una persona honrada" parece una afirmación, y a menudo lo es. Pero la proposición también puede invitar a contemplar a Martínez de modo que sea siempre posible tomar lo que hace como algo propio de una persona honrada o, en todo caso, como algo que no es propio de una persona no honrada. En otras palabras, la proposición también puede ser la expresión de cierta manera de ver. Como una invitación a contemplar una cosa de cierto modo, dicha proposición apela, al mismo tiempo, a la suspensión de la pregunta por la verdad, por lo menos en un inicio. De aquí se sigue que en la manera de ver hay que hacer lugar para la necesaria aparición de un sujeto. O lo que es lo mismo, podemos preguntarnos *de quién* es cierta manera de ver. Y cuando, frente a lo que es costumbre, también se puede preguntar eso de una verdad, esta pregunta se puede reemplazar por la siguiente: ¿quién la ve así?

Pero con la noción de "manera de ver" se pone de nuevo sobre la mesa la cuestión de cómo debemos de reaccionar frente a la naturaleza *argumentativa* de la filosofía. Esta es la respuesta: en filosofía los argumentos sirven a la claridad, comprensibilidad y fecundidad de una manera de ver. ¡Eso no es ni simple convencimiento ni pura persuasión! Los argumentos hacen más probable que la alusión a una manera de ver provoque la reacción. "¡Mira, también se puede ver así!", o incluso: ¡"Ciertamente! ¡Así debe ser!"

Objeción: si provoca la reacción "¡Así debe ser!", entonces también provoca "¡Así es!", y con ello regresamos nuevamente a la verdad y, por tanto, al convencimiento. Motivo: si algo debe ser así o así, entonces es así, o sea, por razones lógicas. Réplica: si es lógicamente correcto que de "Así debe ser" se sigue "Así es", entonces proposiciones "Eso es imposible" o "Eso no puede ser verdad", dichas de algo existente se parecen a las proposiciones contenidas en la siguiente rima infantil:

Ya era oscuro, la luna brillaba luminosamente
cuando un carro rápido, a la vuelta de la esquina
se fue lentamente.
Allí adentro estaba sentada gente parada,
que en silencio a una charla se dio, cuando de repente
una liebre, de un tiro matada,
por un arenoso cerro patinó.

Pero acaso quisiera uno afirmar que "¡Eso es imposible!", dadas las condiciones presentes en el contexto de esta rima en la que se expresa un sinsentido, si tuviera a la mano la siguiente interpretación alternativa: "Esto es imposible, según la imagen que tenemos acerca de las cosas". Volvamos, pues, al punto.

Los argumentos sirven, como se ha dicho anteriormente, para que uno pueda reconocer nuevamente lo conocido en la filosofía. Éstos, pues, juegan un papel allí donde hay algo que obstaculiza el camino para este reconocimiento. Los argumentos muestran en el mejor de los casos que lo conocido se ha logrado sólo aparentemente. ¿Y acaso esto no es mucho más frecuente en filosofía, tan frecuentemente que puede suponerse si se parte de la premisa de que en la filosofía se trata (únicamente) de la verdad? ¿Acaso no es mucho más frecuente que una objeción filosófica tenga la forma "cómo se encaja en la imagen que p" que la forma "¡No es cierto que *q*!"?

Que *p* no encaja en la imagen significa que la imagen es contradictoria y que conduce a un regreso *ad infinitum*, que permite sacar consecuencias absurdas en caso de que se incluya *p* en la imagen. Esta tendencia de no encajarse en la imagen desmorona una manera de ver y, por lo tanto, también su capital inicial. Este capital, pues, consiste en su plausibilidad inicial. Sin ella, los argumentos no tienen ningún lugar. La plausibilidad inicial es lo que ofrece a los argumentos un punto de partida.

Decimos algo así como que *aquí* es *por todas partes* –pero otro no lo ve de ese modo–. Sin embargo, eso no significa que él no vería que *aquí* es como es *aquí*. Sino que él no ve la relación, la igualdad o semejanza que debe concernir a *todo*. Precisamente a eso remite también el término "plausibilidad": algo es plausible con relación a otra cosa. Pero establecer esta relación no es suficiente. Aún le queda por mostrar por qué se *cae en la cuenta* de una cierta manera de ver. Es decir, él debe describir la tentación, lo atractivo que emana de ella, su naturalidad hasta el punto en el cual esta se autorefutará. En tanto que esto es lo que aquí se ha intentado, el resultado es primariamente destructivo.

No se puede *probar* a nadie que algo es muy tentador pero que al final es susceptible de perder su encanto, incluso, si muchos lo verán así. Quien se muestra indiferente para luego conmoverse no podrá ser convencido de lo contrario.

Naturalmente, el éxito de este intento depende del lector. Como ya dije, las maneras de ver hacen *necesaria* la aparición de un sujeto.

Tal vez tenga razón Bernard Williams cuando, refiriéndose a la filosofía moral, dice que la alternativa entre la argumentación distanciada y el sermón no *puede* ser la única alternativa para la filosofía moral, pues hace de ésta –que es interesante– una cosa pesada. Mas decir que se trata de un problema estilístico al que "descubrir el estilo correcto significa, descubrir lo que uno realmente quiere",[2] no pierde su encanto de ser una pura modificación de la alternativa anterior hasta que sepamos que lo que se *debería* querer son relevancia y claridad; relevancia

---

[2] B. Williams, *Der Begriff der Moral. Eine Einführung in die Ethik*, Stuttgart: Reclam 1978; trad. E. Bubser (Original: *Morality. An Introduction to Ethics*, New York: Harper & Row, 1972), la traducción sigue la nueva edición de Cambridge University Press: London, 1976, p. 5.

en cuanto a que uno es el filósofo *moral* y claridad en cuanto a que otro es *filósofo* moral, y además que uno puede tener *las dos cosas al mismo tiempo*, es decir, que por tanto el filósofo, al contrario de la opinión de Wittgenstein,[3] es ciudadano de una comunidad de ideas. Pero eso no está, ni mucho menos, claro. Y nos lleva de nuevo al problema de la filosofía de la filosofía –o a adentrarnos en el texto mismo.

Richard Raatzsch

[3] Véase L. Wittgenstein, *Zettel*, México, UNAM, 1985, párrafo 455.

INTRODUCCIÓN

1

Bertrand Russell dijo una vez que la genuina investigación filosófica tiene la siguiente forma: se gesta a partir de algo cotidiano y familiar para concluir con algo totalmente increíble e inédito.[4] Este *Aperçu* contiene mucho. Se puede incluso decir *cuánto*: exactamente la mitad de lo que debería contener. *Toda* la verdad se reduce a: una investigación filosófica genuina empieza a partir de algo sumamente cotidiano y familiar, desemboca en algo totalmente increíble e inédito y, finalmente, concluye en algo cotidiano y familiar.

Si uno afronta toda la verdad, esto que Russell reconoció como la expresión lingüística de algo totalmente increíble e inédito pasa a ser *neblinas de las proposiciones filosóficas*. Sólo el filósofo puede salir de estas neblinas para recuperar la *luz de lo familiar y de lo cotidiano*.

---

[4] Véase B. Russell, "The Philosophy of Logical Atomism", *Collected Papers*, vol. 8, Londres, 1986, p. 172.

I. LA DIVERSIDAD DE LA ACTIVIDAD FILOSÓFICA COMO ORIGEN Y OBJETO DE LA METAFILOSOFÍA

Esbozo de su tarea. Esquema del problema del consenso en cuestiones filosóficas permitido y ofrecido por la verdad

2

Si se nos pregunta qué tipo de observación es la de Russell, desde un principio nos inclinamos a decir que se trata de un comentario filosófico sobre la filosofía. El comentario pertenecería entonces, por decirlo de algún modo, a la filosofía de la filosofía. ¿Pero, qué es esta filosofía de la filosofía? *Una* respuesta a la pregunta es obvia: la filosofía de la filosofía es una disciplina filosófica cuyo objeto es la filosofía misma, es decir, una disciplina filosófica que investiga filosóficamente la filosofía misma.

Además de la filosofía de la filosofía existen otras disciplinas filosóficas como son la *filosofía del espíritu* o de la *estética*. ¿Y qué es la filosofía del espíritu? Una respuesta lógica sería: se trata de una disciplina filosófica cuyo objeto es el espíritu; es decir, se trata de una disciplina que investiga filosóficamente el espíritu mismo. Teniendo en cuenta lo dicho, parece que el posible éxito de la investigación filosófica del espíritu depende del cumplimiento de dos condiciones:

1. Hay que cerciorarse de que se investiga filosóficamente el espíritu.

2. Hay que asegurarse de que aquello que se está investigando es realmente el *espíritu*.

La satisfacción de la primera condición nos debe proteger del riesgo de llevar a cabo una investigación no *filosófica*, sino *psicológica*. Necesitaremos esta seguridad mientras *no* estemos convencidos de que *no existe* diferencia alguna entre ambas disciplinas. En cuanto a la segunda condición, debemos exigir que se satisfaga en caso de que *no estemos* dispuestos, por ejemplo, a identificar el espíritu con lo bello. Ambas condiciones parecen ser *independientes* una de la otra, ya que su incumplimiento puede conducir a sendos errores, uno de los cuales puede ser cometido *sin que se cometa el otro*. Así, pues, que el espíritu *no* se haya investigado de manera filosófica puede significar varias cosas: en primer lugar, que uno no ha hecho nada; en segundo, que ha investigado de alguna manera no-filosófica alguna otra cosa distinta del espíritu; en tercer lugar, que lo que se ha investigado de manera filosófica no fue el espíritu sino algo distinto de él –quizá lo bello–. O, en cuarto lugar, que aunque uno haya investigado el espíritu mismo, no lo ha hecho de manera filosófica.

Algo parecido se puede decir tanto de la estética, la filosofía de lo bello, como de otras disciplinas filosóficas. La única diferencia radicaría en que en la segunda condición se hablaría no del espíritu, sino de lo bello o de cualquier otro objeto de investigación filosófica. La primera condición, a pesar de todas las alteraciones llevadas a cabo hasta el momento, apenas se vería afectada. Esto significa que dicha condición podría transformarse fácilmente en la siguiente fórmula:

> En general, para poder investigar cualquier cosa de manera filosófica, hay que ocuparse de comenzar, continuar y terminar la investigación en el marco de lo filosófico.

3

Naturalmente, ahora nos encontramos ante la siguiente pregunta: *¿qué* hace que uno se preocupe? He aquí una respuesta obvia: la educación del filosófo. En este punto surge inmediatamente otra pregunta: ¿quién educó al educador del educador del educador...? Es decir, ¿quién educó al último de esta serie que, a su vez, sería el primer educador cronológicamente hablando? De esto se sigue *per definitionem* que este educador no podría haber aprendido a filosofar de otra persona. Y que alguien puede aprender por sí mismo significa, o bien que ya sabe filosofar sin que sea preciso aprendizaje alguno, o bien que puede mejorar su capacidad de filosofar. En este caso, lo decisivo es que alguien sabe filosofar, por decirlo así, basándose sólo en su propio talento. Pero si este primer filósofo pudo filosofar gracias a sus dotes naturales, ¿por qué no podría hacerlo también el último? Sea como sea, ninguna de estas respuestas puede satisfacernos, ya que ciñéndonos al sentido de "determinar", no queremos ni siquiera saber qué es lo que determina que una investigación sea realmente filosófica. En su lugar, la pregunta que nos interesa es ¿cómo sabemos que dicha investigación es realmente filosófica?

Entonces, *¿cómo* se sabe cuándo se está investigando algo de manera filosófica? Está claro qué respuesta cabe ofrecer: este saber nos es otorgado a través de la *filosofía de la filosofía,* o lo que también se llama *meta-filosofía.* Más concretamente: la *filosofía-de-la-filosofía.*

La filosofía-de-la-filosofía tiene que ser una disciplina muy importante –por lo menos para los filósofos–. Así que cuando ésta hace justicia a su propio ser, nos otorga un medio para evaluar, por un lado, si una investigación dada es filosófica o no y, por otro, si se acerca a la filosofía y qué tanto. ¿Acaso no se podría decir sobre tal disciplina que ella, y sólo ella, nos transmite

el *saber*, el cual nos permite efectivamente realizar algún tipo de investigación filosófica también con conciencia de qué es lo esencial en dicha investigación?

La filosofía-de-la filosofía podría, por tanto, arrojar luz sobre el *fundamento* del filosofar. Cuando hacemos metafilosofía, también aspiramos a *comprender* qué es lo que representan en principio la filosofía y el filosofar.

4

Tanto la *convicción* de que la metafilosofía, o como se quiera llamar a nuestra actividad, *tiene que* lograr todo esto como la *esperanza* de que puede hacerlo, siempre han encontrado sus partidarios. Esto deja de resultar sorprendente en la medida en que la convicción y la esperanza traen consigo la *queja* acerca de una característica elemental del filosofar que podríamos llamar "falta de acuerdo en cuanto a la aceptación de los juicios filosóficos".

Esta queja resulta muy típica, al menos en esta fase de la filosofía en que se usa el lenguaje filosófico, por lo que nos sentimos como en nuestra propia casa. Según Gilbert Ryle, esta fase empieza con John Locke. Seguramente se podrían traer aquí a colación otros nombres. Hegel menciona algo similar al referirse a Descartes: "Aquí ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar al fin '¡tierra!', como el navegante después de una larga y azarosa travesía por turbulentos mares...".[5]

En la obra del propio Descartes podemos leer el pasaje al que corresponde la parábola del "mar turbulento":

---

[5] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, traducción Wenceslao Roces, vol. III, FCE, México, 1995, p. 252. Ryle hace esta observación en su artículo clásico "John Locke", G. Ryle, *Collected Papers*, vol. I: Critical Essays, Londres, 1971, p. 147.

> Nada diré de la filosofía sino que al ver que ha sido cultivada por los más excelentes ingenios que han vivido desde hace siglos, y, sin embargo, nada hay en ella que no sea objeto de disputa, y, por consiguiente, dudoso, no tenía yo la presunción de esperar acertar mejor que los demás; y considerando cuán diversas pueden ser las opiniones tocantes a una misma materia sostenidas todas por gentes doctas, aun cuando no puede ser verdadera más que una sola, reputaba casi por falso todo lo que no fuera más que verosímil...[6]

Lo efímero de las creencias filosóficas, sus oscilaciones y la lucha eterna de los puntos de vista despiertan en Descartes, como antes en muchos otros, una profunda duda acerca del filosofar como tal. Para él, sin embargo, la duda no es el *punto de llegada* sino el punto de *partida*, lo que tal vez constituye, desde su perspectiva, el problema filosófico más importante. Para Hegel resulta más importante el problema que su solución cartesiana. Pues el hecho de que hay un problema muestra que hay cierto tipo de unidad, es decir, algún tipo de acuerdo, tras la variedad que caracteriza el desacuerdo. Para tener un problema con alguien más, tengo que estar de acuerdo con él en algún sentido. El acuerdo es lo que constituye nuestra unidad básica.

Immanuel Kant pareció expresarse de una manera similar cuando, 150 años después de la observación de Descartes, vio en la historia de la metafísica "un mero andar a tientas".[7] Y 150 años después, Moritz Schlick, en su artículo "El giro de la filosofía", habla sobre el "caos de los sistemas filosóficos" para añadir a continuación: "[Este] destino típico de la filosofía era

---

[6] R. Descartes, *Discurso del Método*, traducción Manuel García Morente, Espasa, Madrid, 1991, p. 47.

[7] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, traducción Pedro Ribas. Alfaguara, Madrid, 1978 BXV.

tan a menudo descrito y lamentado que ya es trivial siquiera hablar de esto pues el escepticismo y la resignación parecen ser la única postura adecuada".[8]

5

El título del artículo de Schlick muestra que su autor realmente no se resignó y recomendó el regreso al viejo escepticismo sólo de manera aparente. Pero independientemente de lo que Schlick aprecie como "un giro definitivo en filosofía", lo que salta a la vista en tales expresiones, cuya lista podría ser muy extensa,[9] es la obviedad con la cual se percibe y presenta la pluralidad de los sistemas como una *deficiencia*.

Ya que el acuerdo *en sí* no tiene valor alguno, es digno de mencionar qué es lo que ocurre con la obviedad de la *queja* acerca de la pluralidad de los sistemas. ¿Sería acaso mejor, en un país en el que no se impusiera la manera de vestir por medios políticos, ver gente vestida de la misma manera que de manera diferente? La pluralidad *en sí* no es ni buena ni mala. Eso significa que si alguien *se queja* por diferencias en lo que a posiciones filosóficas se refiere, asume la *opinión* de que en la naturaleza de los juicios filosóficos hay algo que hace que deba evitarse dicha pluralidad. ¿Qué más podría combatir la pluralidad de no ser la *verdad* que debe caracterizar los juicios de la filosofía? Así que en lo que respecta a la verdad de los juicios filosóficos, a un juicio filosófico ya establecido no puede seguir cualquier otro.

---

[8] M. Schlick, "Die Wende der Philosophie", M. Sch., *Gesammelte Aufsätze*, 1916-1936, Viena, 1938; citado de una hermosa colección: K. Salamun (Hrsg.), *Was ist Philosophie? Neutre Texte zu ihrem Selbstverständnis*, Tübingen, 1992, p. 14.

[9] Véase N. Rescher, *The Strife of Systems. An Essay on the Grounds and Implications of Philosophical Diversity*, Pittsburgh, 1985.

6

Quien habla del "caos de los sistemas", al menos admite que en filosofía puede haber *una* cierta especie de orden, es decir, un orden que permite hablar sobre los *sistemas*. Aunque tal vez no se deba hablar sin restricciones sobre un único sistema de filosofía cuando Descartes se apoya en la imagen de una ciudad que crece sin un plan claro y uniforme, y cuando Kant tan sólo necesita cinco páginas para echar "una breve revista a la totalidad de las elaboraciones producidas hasta ahora (de la Razón pura- R. R), totalidad que, evidentemente, se presenta ante mis ojos como un edificio, pero sólo en ruinas",[10] se puede al menos insistir en que un edificio arruinado y una ciudad creciente no son escombros.

Wittgenstein también utiliza una imagen parecida cuando habla sobre la *orientación crítica ante la filosofía* de sus propias investigaciones:

> ¿De dónde saca nuestro examen su importancia puesto que sólo parece destruir todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante? (Todo edificio en cierto modo; dejando sólo pedazos de piedra y escombros.)[11]

El Orden "sistemático" de los juicios de la filosofía, según las palabras de Schlick (o las de los demás) no será desprestigiado. Pero en cuanto este Orden se refiere únicamente a los pensamientos de *un solo* pensador (o en un caso dado, de *un único* grupo de pensadores),

---

[10] Compárese Descartes (s. Anm. 3), p. 19, ff. (II, 1); Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas. Alfaguara, Madrid, 1978, A 852/B880. Después Kant le dedicó más páginas a este tema y se distanció conceptualmente de la imagen de las ruinas.

[11] L. Wittgenstein, (1988) *Investigaciones filosóficas*, trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. UNAM/Grijalbo; *Philosophische Untersuchungen*, L. W., Werkausgabe, hrsg. von G. E. M. Anscombe (u.a.), vol. 1, Frankfurt a. M., 1984, párrafo 118 (posteriormente, algunas veces se cita como IF).

no constituye el objeto de su queja. *Esta* especie de Orden no es suficiente. El valor verdadero sólo goza del acuerdo de *todos los* posibles filósofos. No se trata desde luego de una duda en cuanto a la *sinceridad* con la cual un filósofo manifiesta sus juicios mientras niega otros. Tampoco es un problema debido a un déficit de *sabiduría*. Aquí están involucradas las cabezas más "excelentes", como las llama Descartes, las que no se dejan llevar a un acuerdo, por lo que no es asunto de unas "mentes superficiales previamente pagadas" ni de "aquellos que quitan hierro a los problemas". En este sentido, nos interesan no las *personas* particulares que hacen filosofía, sino los *juicios* mismos en que se halla anclada la filosofía. El problema consiste, pues, en su *aceptabilidad universal*.

7

La queja referente al problema en el proceso de llegar a un acuerdo entre los filósofos a pesar de sus diferentes juicios está acompañada por la *sospecha* de que algo anda mal con el *método* de filosofar. Así escribe Kant en su introducción a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*:

> ... cuando, igualmente, no es posible poner de acuerdo a los distintos colaboradores sobre la manera de realizar el objetivo común; cuando esto ocurre se puede estar convencido de que semejante estudio está todavía muy lejos de haber encontrado el camino seguro de una ciencia: no es más que un andar a tientas ...[12]

Para Descartes, a este tipo de diagnóstico habría que añadir, como primer paso en la terapia, la búsqueda de un método que debiera acabar con todo desacuerdo. Por eso surgió el *Discurso del método*. De la misma manera entiende Kant su *Crítica de*

---

[12] Kant, *Crítica de la razón pura,*. B VII.

la razón pura, es decir "no como un sistema de las ciencias sino como un tratado del método".[13] Y Schlick proclama: "El presente, así lo creo yo, ya está en posesión de los medios que, en principio, hacen innecesario cualquier conflicto (dentro del sistema); lo importante es únicamente que se decida emplearlos".

Cuando esto se hace, entonces está al alcance el "giro definitivo en la filosofía".[14] Wittgenstein escribe finalmente en la entrada 133 de sus *Investigaciones filosóficas*:

> Pues la claridad a la que aspiramos es en verdad completa. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*.
> El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. –Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen *a ella misma* en cuestión. –En cambio, se muestra ahora un método con ejemplos y la serie de estos ejemplos puede romperse. –Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un *único* problema.

Sin embargo, y a simple vista, los métodos propuestos por Descartes, Kant, Schlick y Wittgenstein son diferentes. Lo que es común a todos ellos es el entendimiento del método como un medio para el fin de llegar a un acuerdo mutuo. Con esta concepción del método como un medio surge aparejado un problema conceptual al cual tenemos que dirigirnos en primer lugar. Supongamos, para simplificar, que los medios se relacionan con las soluciones en tal relación, que esta u otra solución *siempre* se obtiene con este u otro medio, y que este u otro recurso *siempre* lleva a esta u otra solución. Esta suposición

---

[13] Ed. BXXII. Compárese también la introducción a la primera edición.
[14] Schlick, véase la página 22 de este libro.

es explícita en tanto que, como ya sugería la última cita de Schlick, siempre aparece la idea de que los problemas involucrados en el esquema medios-fines se podrían resolver con la introducción de un elemento adicional, es decir: la aplicación correcta de los medios (del método). A continuación se ofrece otro punto de vista que permitirá aclarar este asunto.

8

"El método es el medio para alcanzar el fin de un acuerdo universal." –Como ahora sólo se trata de poner fin a los debates, alguien puede sugerir un medio absolutamente seguro: un veneno mortal. Pero si el acuerdo no debe consistir únicamente en guardar silencio, entonces este fin también se podrá alcanzar con sustancias químicas menos pesadas.

Estos, sin embargo, no son realmente medios, sino la caricatura de medios. Es obvio también que las disputas (entre sistemas) cesan cuando *todos* aplican (correctamente) el *mismo* medio, o sea: el mismo método. Esto no tiene nada que ver con el hecho de que uno tenga que inventar un *nuevo* medio. En cierto sentido, también se puede decir que los filósofos han estado *siempre* en posesión de tal medio. Si hubieran aceptado los métodos de los *primeros* filósofos nunca hubieran llegado a enfrentarse, o si después hubieran adoptado el método de *cualquier otro* filósofo, ya hubieran puesto fin a toda disputa. Y si de veras es *tan* penoso que en filosofía no se pueda llegar a una conciliación, ¿*tan* mal estaría dejar que en la elección de un método universal decidiera la suerte? De esta manera, naturalmente, el asunto se trivializa.

Escaparemos a esta trivialización si distinguimos entre acuerdo fáctico y justificado. Si todos creyeran que la lluvia cae desde abajo hacia arriba, estarían de acuerdo, mas no de manera *justificada*. La situación de la filosofía no era necesariamente

mejor cuando existía *un solo* filósofo, y no mejoraría si desde hoy en adelante todos los filósofos hablaran de la misma manera, impuesta, digamos, por el gobierno. El acuerdo fáctico aparece claramente en la situación en la cual tiene éxito lo que Kant caracterizó como un "dominio, bajo la administración de los dogmáticos".[15] Quizás alcanzáramos también el acuerdo fáctico si todos tomáramos las palabras de un filósofo como *autoridad*.[16]

Pero el orden *verdadero* de los juicios filosóficos no destaca por lo que éstos sobresalen *de facto* a los individuos, sino porque cada individuo que sabe pensar *tiene que* estar de acuerdo con dicho orden cuando este es descubierto. "Tiene que someterse" en el sentido de que uno no puede negar que llueve cuando está en medio de la lluvia, dado que no se presenta circunstancia alguna fuera de lo común. Si bien se gana poco con el acuerdo *fáctico*, se gana también poco con la aplicación *fáctica* del método *como tal*. Se busca el método *verdadero*. Tal método debe ser un medio por el cual se puede alcanzar el acuerdo *justificado*. El acuerdo justificado es exclusivamente el que garantiza la verdad, si es que ésta puede realmente garantizarse. Y no llegarán a un acuerdo justificado hasta que todos crean que la lluvia cae desde arriba hacia abajo.

9

En el momento en que introducimos la distinción entre el acuerdo fáctico y el justificado –y parece que debemos hacer esto para excluir el dogmatismo, la revelación y la autoridad–, se vuelve problemático hablar de cierto método como *medio* para alcazar el acuerdo justificado tratado como *fin*. Por tanto,

---

[15] Compárese Kant, *Crítica ...*, *op. cit.*

[16] Véase aquí el artículo de Blaise Pascal: "De la autoridad en el campo de la filosofía", en B. P., Gedanken (Pensées), traducido e introducido por B. v. Herbert-Rohow, con la introducción de R. Eucken, vol. 1, Jena/Leipzig, 1905, pp. 2-11.

necesitamos un criterio que nos permita *distinguir* entre el acuerdo justificado y el no justificado. En otras palabras, tenemos que estar en una posición adecuada para describir la situación que queremos alcanzar, y la descripción tiene que pasar por encima de la constatación de las deficiencias a la disputa. Es por eso que, como hemos visto, no podemos simplemente decir: el acuerdo justificado es el que puede tratar de alguna cosa cualquiera a la cual nos llevará un método cualquiera.

¿Dónde debe radicar la diferencia entre el estado del acuerdo justificado y el no justificado, si no es en la diferencia entre la solución real y la presunta a los problemas filosóficos, es decir, en la solución verdadera y la falsa? Pero si ya sabemos cuál es la solución real a los problemas filosóficos, ¿acaso no tenemos todo lo que deseamos? ¿No estamos incluso en posición de *poder desistir* del acuerdo fáctico de los otros, e incluso si muestran falta de sinceridad o estupidez, no *debemos desistir de él*? ¿Acaso debemos, en nombre del acuerdo fáctico, arrojar nuestras verdaderas creencias a la basura y aceptar las creencias falsas de los demás? ¿No sería eso aceptar el dicho: "No tienes razón, pero yo lo creo"? Por otro lado, si el acuerdo fáctico por sí solo no nos puede bastar o, incluso, si éste a veces nos irrita, ¿por qué razón nos quejamos de su ausencia? En tal caso, ¿por qué debemos desconfiar de los métodos filosóficos? Pero tal desconfianza fue nuestro punto de partida.

10

Hasta ahora hemos recorrido el siguiente camino: la falta del acuerdo de los filósofos acerca de sus juicios nos pareció una deficiencia. La sinceridad y la sabiduría de algunos filósofos no nos bastaban. La falta del acuerdo despertó la sospecha de que no disponemos de un método verdadero. Buscamos, pues, uno

que nos podría llevar a un acuerdo. Pero en cierto sentido, esto lo puede hacer cualquier método. Y es por eso que debemos distinguir entre el acuerdo justificado y el no justificado. El método verdadero es el que nos puede llevar a un acuerdo justificado. El acuerdo justificado, sea este lo que sea, es un acuerdo acerca de los juicios verdaderos. Así, pues, podremos identificar el método verdadero sólo cuando podamos distinguir entre el acuerdo real y el presunto de cara a obtener las soluciones sostenidas como verdaderas. Sin embargo, si podemos hacerlo, ya no necesitamos el acuerdo. Parece entonces que nos tropezamos con una situación muy del gusto de los filósofos, es decir, con un dilema.

II. VERDAD Y SENTIDO DE LAS PROPOSICIONES FILOSÓFICAS

El recurso al que parece conducir la idea de la metafilosofía como indicio de la naturaleza conceptual del problema. La diferencia entre la cosa misma y el tono con que se trata. Remedio y finalidad *versus* germen y desarrollo. La verdadera filosofía como señal de sí misma –y de la redundancia de la metafilosofía

11

¿Cómo hemos llegado a esto? Ya que seguimos consecuentemente nuestro camino, que en último término nos llevó a un callejón sin salida, el primer paso que dimos para tomar dicho camino fue uno equivocado. Regresemos otra vez al principio y miremos las condiciones que, por lo visto, tienen que satisfacerse para hablar sobre la investigación filosófica del Espíritu. Si lo que vale en el marco de una disciplina filosófica también se aplica a otra, entonces, para el caso de la investigación metafilosófica, valen las dos condiciones siguientes:

1. Hay que tener claro qué quiere decir investigar la filosofía de manera *filosófica.*
2. Hay que asegurarse de que lo que se investiga de hecho es la *filosofía.*

La satisfacción del primer presupuesto debe asegurarnos que no es el caso que, en vez de una investigación *filosófica*, realizamos, por ejemplo, una investigación *psicológica*. Debemos tratar de no mezclar estas dos disciplinas a menos que estemos convencidos de que no hay diferencia alguna entre ambas. ¿Cuál fue la disciplina que nos prometió responder las preguntas relacionadas con las dos condiciones? Desde luego que fue la meta-filosofía. Y es exactamente aquí donde se encuentra ahora nuestro problema. Si se debe saber qué es una investigación filosófica *antes de* iniciar semejante investigación, entonces este saber no puede ser el *resultado* de dicha investigación. Antes de recurrir a la meta-filosofía tendríamos que recurrir a una meta-meta filosofía, pero antes de recurrir a ésta necesitaríamos contar con una meta-meta-meta-filosofía y así hasta el infinito. Entonces, ¡no se puede saber qué es una investigación filosófica y, por lo tanto, tampoco se puede estar seguro de si uno la está emprendiendo o no! ¡Luego no podemos saber con seguridad si alguien ha filosofado alguna vez o no! ¿No es una situación curiosa? Ahora bien, como escribe Schlick, no serviría de consuelo indicar a alguien que después de 2000 años se puede encontrar la última respuesta a algunas preguntas, pues existe el temor de que la "filosofía no se va a convertir nunca en un problema auténtico".[17]

12

Como solución se ofrece la siguiente idea: la cuestión "¿qué es filosofía?" es una de las interrogantes filosóficas que, como muchas otras, no tiene una *respuesta definitiva*. Filosofamos de manera, por así decirlo, *reservada*, y lo que se nos permite exigir y esperar *ahora* o *en cualquier otro tiempo* es, en el

[17] Schlick (véase la nota 5), p. 22.

mejor de los casos, la sinceridad y la consecuencia. Lo demás se completará, esperémoslo así, con el paso del tiempo. Bernard Williams escribió con relación a la ética: "Podría detectarse un círculo en esto: la filosofía que interroga acerca de cómo responder la pregunta de Sócrates (¿Cómo debemos de vivir?), determina al mismo tiempo su propia posición. Esto no es el círculo sino el progreso".[18]

Por un lado, esto se ve como un *compromiso*: se renuncia a una parte de las exigencias iniciales para obtener otra de lo que deseamos. A lo que habrá que renunciar es a la esperanza de que tenemos que saber *ahora* esto o aquello, o que debemos saberlo de manera *definitiva*. Y a cambio de esta renuncia recibimos *paso a paso* lo que deseamos: algunos conocimientos filosóficos generales. Así, el compromiso parece ser al mismo tiempo la *solución* de nuestro problema.

Pero supongamos que alguien dice: "¡Hingidingis no ha pasado nunca y jamás pasará!" ¿Acaso sabemos ahora, si es que este enunciado es verdadero, *qué* es lo que nunca ha pasado y jamás pasará? Desde luego que no lo sabremos a menos que sepamos qué es Hingidingis. ¿Pero qué debemos decir si nuestro interlocutor responde a nuestra pregunta de la siguiente manera: "¿Cómo puedo saber qué son Hingidingis, si éstos no existen?" Por supuesto, ahora nuestra obligación es advertirle que su primer juicio era un sinsentido. Dicho de otro modo: cuando se dice que algo no ha pasado (de manera definitiva), entonces hay que saber, si es que se quiere producir enunciados verdaderos, *cómo se ve (se oye, se toca, saborea,..., brevemente: cómo se puede describir) lo que no ha pasado (de manera definitiva).* Aquí se repite entonces, sólo que en otro contexto,

---

[18] B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, 1985, p. 3-ss. Véase también la próxima cita de Kant.

lo que llegamos a entender cuando reflexionamos sobre la relación entre medios y fines: se tiene que estar en posición de describir el fin si se quiere decir de algo que es el medio para obtener cierto fin. Mas si para poder hablar con sentido, antes de dar alguna respuesta definitiva a la pregunta sobre la naturaleza de filosofía, se necesita saber de antemano a qué se debe parecer esa respuesta definitiva, ¿qué es lo que necesitamos saber *adicionalmente* para poder ofrecer dicha respuesta? Nuestra situación no es del mismo tipo que el caso del comisario que dice: "No vamos a saber si el asesino fue finalmente el mayordomo o el jardinero: pues sólo uno de ellos pudo haber cometido el homicidio, los dos tenían un motivo, ninguno presentó una coartada, no disponemos ni de testigos ni de indicios y, además, los dos sospechosos están muertos".

13

"¡(Definitivamente) no vamos a saber qué es la filosofía!" ¿Pero acaso es nuestro problema de carácter temporal? Pues decimos que antes de que se pueda emprender la investigación filosófica, habría que saber cómo ha de ser ésta. ¿Nos interesa aquí lo que el investigador hace *antes* de su investigación? No queremos una respuesta de la siguiente forma: si se quiere estar seguro acerca del método correcto de filosofar, ¡uno debe cerciorarse antes de que ningún deudor le va a molestar en su trabajo! No, esto es una nueva caricatura de la propuesta a la solución de nuestro problema.

En nuestra reflexión no se trata de condiciones *fácticas* sino *conceptuales*, de un criterio que permite distinguir entre la investigación filosófica y la no-filosófica. Y este criterio debe venir de la meta-filosofía. El error inherente a la imagen de los medios-fines consiste en una confusión entre la condición *fáctica* y la *conceptual*.

14

La confusión entre lo fáctico y lo conceptual encuentra su forma más palpable en la elección de la imagen de la meta-filosofía como el *fundamento* sobre el cual se edifica la filosofía. El fundamento se entiende en este contexto como algo que, en un sentido meramente temporal, debe estar en ese lugar antes de empezar la obra para que pueda soportar la construcción. Ya que nuestro problema no es de carácter temporal, no tiene mucho sentido buscar una alternativa en aquella imagen elegantemente propuesta por Neurath y popularizada por Willard van Orman Quine: "Somos como navegantes que tienen que reconstruir su barco en mar abierto, sin que lo podamos desmontar en un dique y construirlo de nuevo con los mejores componentes".[19]

La imagen de Neurath es la expresión de un compromiso que uno está dispuesto a aceptar si es que ve (o presiente) los problemas relacionados con la imagen del fundamento y del edificio construido sobre aquél, sin que los trate al mismo tiempo como el resultado de la confusión entre las condiciones fácticas y conceptuales. La confusión entre las condiciones fácticas y las conceptuales no se evita sino que se transforma en un compromiso. En tanto que nuestra dificultad radica en dicha confusión, la posición que *no* la evite no será la solución real. La nueva imagen propone sólo una solución *aparente*.

---

[19] O. Neurath, "Protokollsätze". O. N., *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*, vol. 1, ed. R. Haller, Viena, 1981, p. 579. Compárese con Th. Uebel, "Naturalismus im Wiener Kreis. Zur Wissenschaftstheorie Otto Neuraths", *Vereinheitliche Welt*, ed. P. Stekeler-Weithofer, Hamburgo, 1997, (Dialektik, 1997, 3), pp. 51-68. Quine utilizó esta imagen a menudo para ilustrar su visión naturalista de la filosofía, como se puede comprobar en uno de los dos mottos de *Word and Object*, Cambridge (Mass.), 1960.

Dado que la nueva imagen *se contrapone* a la imagen antigua, ésta ha de presentarse como telón de fondo de aquélla: en este sentido, las dos forman un *todo* que constituye un *progreso.* A la nueva imagen irá aparejada la conciencia de las dificultades que provienen de la imagen antigua. Pero en cuanto la nueva imagen no se toma como la *expresión* de dichas dificultades sino que está considerada como la *liberación* de ellas, en cuanto está simplemente puesta *en el lugar* de la imagen *fundamentalista* en vez de señalar sus puntos débiles, en cuanto se le considera como una solución de nuestros problemas metafísicos y no como una de sus posibles formulaciones, la imagen nueva se reducirá únicamente a un *dogma metafilosófico.*

¿Acaso no es la parábola de Neurath, si la miramos de cerca, una muestra de tal dogma? Entonces, ¿cómo se puede ver la imagen de Neurath como una alternativa si no se dice, al mismo tiempo, a qué se ha de parecer el dique, qué es lo que llamaríamos allí "desarme" y "construir de nuevo", y cómo han de ser los "mejores componentes"? ¿Y qué es lo que aún nos faltaría, si pudiéramos describir todo esto? Esta crítica, sin embargo, no explica por qué nos inclinamos a aceptar como algo natural, por un lado, la parábola de la filosofía como una obra de construcción y, por otro lado, como si de algo igualmente natural se tratara, la parábola de la filosofía como un barco.

15

El modelo de tipo medios-fines, así como lo formulamos, no nos puede satisfacer. Lo mismo se puede decir sobre el modelo del compromiso. Pero este último se puede ver también como la tosca expresión de una forma distinta de mirar nuestro problema. A la luz de nuestras observaciones anteriores, lo importante acerca de esta mirada es que, desde su perspectiva, la falta de acuerdo entre los filósofos es sólo una deficiencia

pasajera. En cambio, una modificación *fundamental*, es decir, la que toca al mismo *concepto* de filosofía, se vislumbra en las siguientes palabras de Kant:

> Dejad, pues, que el adversario hable sólo por la razón y combatidlo únicamente con armas de razón. Perded cuidado, por lo demás, en lo que se refiere a la buena causa (al interés práctico), pues nunca se pone en juego en los conflictos puramente especulativos. La disputa no revela, por tanto, más que cierta antinomia de la razón, una antinomia que, por basarse en la naturaleza de esa misma razón, estamos necesariamente obligados a escuchar y a examinar. El litigio favorece a la razón debido a que el objeto es considerado desde dos perspectivas, al tiempo que corrige su juicio limitándolo. Lo que en este caso se halla en disputa no es la *cosa*, sino el *tono*. En efecto, aunque hayáis tenido que abandonar el lenguaje del *saber*, os quedan recursos suficientes para hablar, ante la razón más rigurosa, el legítimo lenguaje de una *creencia* firme.[20]

Por fin Hegel expresa esta imagen con perfecta claridad. El día 30 de diciembre de 1801 escribe a Hufnagel:

> En la actualidad echa a andar algo nuevo, es decir, el primer cuaderno de una revista filosófica crítica, que yo mismo en la Asociación de Schelling [...] edito y que por una parte contribuye a multiplicar el número de las revistas, y por la otra a mostrar el sentido de la medida a los excesos no filosóficos; las armas que usará la revista son múltiples; se puede llamarlas fustes, látigos y catres; –todo esto sucede por la buena causa y por la gloria de Dios...[21]

Ahora, según el anuncio oficial, se debe "crear finalmente el camino correcto, para que siguiendo la crítica, los sólidos

---

[20] Kant, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, B 772 f./ A 744 f.

[21] Hegel, *Briefe*, vol. 1, S. 65, citado de: E. Moldenhauer/ K. M. Michel, "Anmerkung der Redaktion zu Band 2", G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 2: *Jenaer Schriften* 1801-1807, Frankfurt a. M., 1970, p. 588 f.

fundamentos de la filosofía verdadera puedan ser construidos por uno mismo y crecer silenciosamente hacia arriba".[22] Sobre la crítica se dice en la introducción a la revista: "La crítica, ejercida en cualquier parte del arte o de la ciencia, exige un ideal que sea independiente tanto del evaluador como del evaluado ..."[23]

Si no se asegurara la doble independencia del ideal, no se podría hablar de la crítica *objetiva* –es decir, de la que se impone a través del acuerdo universal–. El ideal por sí solo puede tener carácter exclusivamente filosófico. Se necesita, pues, una filosofía *antes* de la filosofía. Hegel ve con absoluta claridad dónde está nuestro problema. A diferencia de otros, no se retira totalmente. Muchas veces menciona la idea de una filosofía antes de la filosofía:

> ...una idea en la cual tanto consuelo se ha depositado, en realidad, no tiene consideración ninguna. Que la filosofía es sólo *una* y sólo puede ser *una*, se explica porque la razón también es *una*; y por poco que pueda haber múltiples razones, tampoco se puede poner una muralla entre la razón y su autorreconocimiento por la cual podría existir en realidad esta diversidad de los fenómenos; en cuanto la razón está considerada desde el punto de vista del absoluto y en cuanto es ella el objeto de sí misma en un autorreconocimiento, es decir, en una filosofía, en tanto es otra vez sólo una y la misma, y de allí totalmente idéntica a sí misma.

---

[22] F. W. J. Schelling/G. W. F. Hegel, "Ankündigung des kritischen Journals", *Kritisches Journal der Philosophie*, ed. por F. W. J. Schelling und G. W. F. Hegel", G. W. F. Hegel, Werke, vol. 2: Jenaer Schriften 1801-1807, Frankfurt a. M., 1970, p. 170.

[23] Tanto ésta como la próxima cita de: G. W. F. Hegel (Unter Mitw. Von F. W. J. Schelling), "Enleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere", ebd., p. 171 f., Siehe auch seine "Eileitung", ***Enzyklopädie***, §10. Compárese ésta y las próximas exposiciones con la obra de M. Heidegger, *Was ist das- die Philosophie?*, Pfullingen, 1956.

16a

Hegel también ve el dilema. Su esfuerzo de disolución es tan simple como grandioso. Lo expresa así: el ideal que utilizamos en la critíca es "sacado de la eterna e insustituible preimagen de la cosa misma (la filosofía)..."[24] Una tal preimagen no puede ser algo existente antes de la filosofía misma, ya que esta se da al mismo tiempo. La filosofía no tiene que aparecer siempre bajo la *forma completa*, la de un *sistema*. Ahora la preimagen tiene que existir porque no existe diferencia fundamental alguna entre un *juicio de verdad* y la *comprensión de los contenidos* de los cuales hablan los filósofos:

> Es evidente que si existen diversos conceptos de filosofía, solamente el concepto verdadero nos pondrá en condiciones de *comprender* las obras de los filósofos que han sabido mantenerse, en su labor, fieles a su sentido. En efecto, cuando se trata de pensamientos, sobre todo de pensamientos especulativos, el comprender es algo muy distinto del captar simplemente el sentido gramatical de las palabras, asimilándolo indudablemente, pero sin pasar de la región de las representaciones.[25]

---

[24] G. W. Hegel (s. nota 20), p. 171. Compárese Schelling también: F. W. J. Schelling, *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, Darmstadt, 1980 (la copia de la edición original), Stuttgart/Augsburg, 1856, pp. 85-112; donde en la página 87 se refiere a la *Crítica de la razón pura* de Kant, lo que significa que Schelling "desde el principio se impresionó por algo tan oscuro y difícil como el esfuerzo de justificar la forma de toda la filosofía, sin que en algún lugar hubiera establecido un principio, por el cual no sólo quedaría justificada la preforma, la más fundamental de todas las formas particulares, sino que también la relación necesaria de ella con algunas formas dependientes de ella".

[25] G. W. F. Hegel, 1995. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. Wenceslao Roces, vol. 1, FCE, México, p. 6.

16b

Las mismas ideas se pueden encontrar, de forma detallada incluso, en Frege. En *Los fundamentos de la aritmética* menciona el “saber que no se sabe nada” como “primera condición del aprendizaje”. En un fragmento de su obra póstuma *Lógica de la matemática* dice, criticando a Weierstrass, en qué consiste este saber-nada: consiste en la falta del ideal de un único sistema de la matemática. Lo que necesitamos es la conciencia de que debe existir tal ideal de la matemática. ¿Qué quiere decir ahora que somos conscientes de que, en primer lugar, sabemos cómo debe ser un ideal, y en segundo lugar, que constatamos que éste no existe? Sin embargo, en tanto que los ideales, a diferencia de su reconocimiento universal como tales, existen de tal manera que alguien los conoce, la primera condición no puede satisfacerse sin que al mismo tiempo se satisfaga automáticamente la segunda: la existencia de tal ideal. Esto recuerda mucho a Hegel: el *ideal* antes de un sistema, las reflexiones introductorias sobre los axiomas como *gérmenes*, las reflexiones que siguen sobre el aspecto *pedagógico* (en Hegel: la introducción del lector al pensamiento especulativo) y otras. Todo esto viene acompañado por el antipsicologismo de Frege en cuanto a las leyes aritméticas y una perspectiva acerca de la historia de la filosofía parecida a la hegeliana. En *Los fundamentos de la aritmética* escribe Frege:

> El modo de consideración histórico, que trata de detectar el devenir de las cosas y de descubrir su esencia a partir de su devenir, tiene, sin duda, una gran justificación; pero también tiene sus límites. Si en el flujo continuo de todas las cosas no persistiera nada firme, eterno, desaparecería la inteligibilidad del mundo y todo se precipitaría en la confusión.[26]

---

[26] G. Frege: Los fundamentos de la Aritmética, *Conceptografía. Los fundamentos de la aritmética. Otros estudios filosóficos*, UNAM, 1972, p. 111.

Lo firme, lo eterno, es naturalmente el ideal citado anteriormente del sistema de matemáticas; en Hegel lo es la preimagen inmutable de toda la filosofía. A diferencia de Hegel, en Frege se hace más claro que todo el concepto mencionado se funda sobre una "ficción gramatical". Si se habla de un porvenir, una historia, tiene que existir algo que vendrá, algo que tiene una historia. De lo contrario, se llegaría inmediatamente a una situación como aquella en la que podría decirse, por ejemplo, que la historia del gato como animal doméstico consiste en que éste antes era periquito, luego se convirtió en perro, y por el momento es gato. ¿De quién es esta historia? ¿La historia del gato y no la del perro o el periquito? ¿Y con qué razón la de uno y no la de otro? En general, "porvenir" e "historia" son, digámoslo con Frege, "expresiones insaturadas". Tienen sentido únicamente en relación con aquello cuyo porvenir o historia constituyen. Este "aquello" tiene que permanecer constante si uno no quiere mezclar el porvenir de cosas diferentes, es decir, si uno no debe, como Frege dice correctamente, confundirlo todo. La ficción que puede acompañar este hecho gramatical empieza cuando se construye una condición del *sentido* como una suposicion *ontológica*. Si alguien lo hace, se parece al individuo que, como en un conocido ejemplo de Lichtenberg, se pone a buscar "esto", aquello de lo que se habla, cuando se dice "está lloviendo". Parece, por tanto, que debiera existir un "esto" especial, el ideal de la aritmética, la preimagen de la filosofía, con lo que se pueda hablar de la historia *de la* aritmética a diferencia de la historia de la filosofía y viceversa, etcétera.

Aunque en la historia de la aritmética debe existir, como supone Frege, algo firme, él se lo imagina de una manera demasiado ingenua cuando lo ve como algo que de alguna manera estuvo allí desde el mismo principio, inmutable. En el párrafo 88 de *Los fundamentos de la aritmética*, ataca Frege la

subestimación de los jucios analíticos en Kant. Dicha subestimación sería la consecuencia de "una delimitación conceptual demasiado estrecha", "si bien parece que también barruntó el concepto más amplio aquí utilizado (en *Los fundamentos de la aritmética*)." La delimitación conceptual de Kant es para Frege demasiado estrecha, en cuanto esta se aplica a los juicios afirmativos generales. Aquí:

> puede hablarse de un concepto de sujeto y preguntarse si el concepto de predicado está contenido en él –a consecuencia de su misma definición–. Pero, ¿qué ocurre cuando el sujeto es un objeto único? ¿Y qué cuando se trata de un juicio de existencia? En este sentido no se puede hablar entonces de un concepto de sujeto en absoluto.

La causa de esta dificultad, radica, según Frege, en el concepto kantiano de concepto.

> Parece que Kant cree que el concepto viene definido por las características que se le asocian; pero este es uno de los modos menos fructíferos de formar conceptos. Lo mismo vale también para las definiciones realmente fructíferas en la matemática, por ejemplo, la de continuidad de una función. No tenemos en tal caso una serie de características asociadas, sino una conexión más íntima, me atrevería a decir más orgánica, de las determinaciones. Podemos hacer intuitiva esta diferencia mediante una imagen geométrica. Si representamos los conceptos (o sus extensiones) por medio de áreas de una superficie, al concepto definido por características asociadas le corresponde el área que es común a todas las áreas de las características; aquélla está delimitada por segmentos de las líneas fronterizas de éstas. En una definición semejante se trata, pues, –para hablar figuradamente–, de utilizar las líneas ya dadas de una manera distinta para la delimitación de un área. Pero en tal caso no surge nada esencialmente nuevo. Las definiciones conceptuales más útiles son las que marcan líneas fronterizas que aún no habían sido trazadas en absoluto. Lo que pueda inferirse a

partir de ellas no puede determinarse de antemano; en este caso, no se vuelve simplemente a sacar de la caja lo que se había metido en ella. Las conclusiones a las que llegamos a partir de este tipo de definición aumentan nuestro conocimiento, y, siguiendo a Kant, deberían ser consideradas en consecuencia como sintéticas; no obstante, pueden ser demostradas de modo puramente lógico y, por lo tanto, son analíticas. Están contenidas de hecho en las definiciones, pero lo están como la planta en la semilla, no como las vigas en la casa. Es frecuente que se precisen varias definiciones para la demostración de un enunciado, el cual, por consiguiente, no se halla contenido en ninguna de ellas por separado y, con todo, se sigue lógicamente de todas juntas.

17

Pero volvamos a Hegel. En sus palabras se aprecia una distinción precisa entre la *verdad* y el *sentido* de los juicios filosóficos, entre saber acerca de ellos y la comprensión de los mismos. La perspectiva desde la que miramos el origen de nuestro problema cambia de forma radical. Ya que hacemos nuestra la idea de una preimagen inmutable de la filosofía que es el fundamento de toda la crítica, tenemos en la historia de la filosofía no filosofías diferentes, sino sobre todo *diferentes formas de manifestación de la imagen inmutable entre nosotros.*

Esta conclusión es grandiosa, pues nos permite ofrecer una perspectiva totalmente nueva del fenómeno de la falta de acuerdo, de la historia de la filosofía como historia de puros conflictos y litigios. No se debe negar que existen conflictos, litigios, etc. Descartes no cometió ningún *error de percepción*; no se debe negar que se incitan conflictos, litigios y caos –mas esto no es algo *esencialmente* importante, no es *verdaderamente* real–. De ahí que:

> la verdadera especulación puede encontrarse en las filosofías más diferentes que se desacreditan mutuamente como dogmatismos y desvaríos del espíritu. La historia de la filosofía únicamente tiene

valor e interés cuando retiene este punto de vista; en otro caso no ofrece la historia de la razón eterna y única, que se expone en una infinidad de formas diversas, sino nada más que una narración de acontecimientos contingentes del espíritu humano y de opiniones sin sentido, que se achacan a la razón en tanto que las mismas sólo son imputables a aquel que no ha conocido en ellas lo racional y que por ello las ha invertido.[27]

Eso quiere decir que para Hegel la falta del acuerdo entre los filósofos acerca de sus propios juicios, o bien no es una deficiencia en absoluto, o bien no es una deficiencia esencial: pues según Hegel no existe un caos del sistema *real*, sino uno *aparente*. Y en cuanto consideramos la esencia de la apariencia misma –cada apariencia está determinada como apariencia, es decir, es la apariencia de algo determinado y no de cualquier cosa, y en cuanto lo determinado es la esencia de la apariencia, en tanto esta última es por sí esencial–, y en cuanto, entonces, la apariencia es esencial, se nos presenta un conflicto. Y esto bajo la condición de que tratamos el conflicto únicamente como tal, si es que no lo conceptualizamos *en absoluto*.

Es cierto que Hegel hace reflexiones metafilosóficas en términos de medio y de fin. Es para él una manera de hablar desde fuera de la filosofía, si es que el fin ya no consiste en encontrar un método verdadero, sino que consiste únicamente en la introducción didáctica del lector al tema y en la defensa de las opiniones, anteriormente señaladas, que provienen de un saco de estupideces no filosóficas: o sea, criticar con "fustes, látigos y catres".[28]

---

[27] G. W. F. Hegel, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, trad. Mª. del Carmen Paredes Martín, Tecnos, Madrid, 1990, p. 52.

[28] Compárese un texto sin título que se encuentra entre el prólogo y la introducción a sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, y también el prefacio detallado y la introducción a la *Fenomenología del espíritu*.

18

A Hegel, como a todo verdadero filósofo, le gusta usar las palabras "esencialmente" y sus primas, las palabras "realmente", "verdaderamente", "fácticamente", etcétera. Conjuros que nos permiten decir que algo es esto o lo otro y, al mismo tiempo, que no lo es. Esta expresión funciona así en el lenguaje cotidiano. Un ejemplo: "Pero en realidad él la ama". ¿Cuándo dice alguien semejante cosa? Lo dice, por ejemplo, cuando le pega. "Pero en realidad él la ama" exige un complemento: "la ama incluso si a veces le pega". En el lenguaje cotidiano esta manera de hablar no resulta nociva. En filosofía es un instrumento insustituible –y, al mismo tiempo, un virus espantoso.

A Hegel le gusta la palabreja "esencialmente", la cual lo convierte en un filósofo verdadero. Él no desconfía de ella, y eso infecta su filosofía. Al obispo Butler no le gusta la palabreja y por eso no es un filósofo verdadero. Pero Butler desconfía de la palabreja y por eso la filosofía, de la cual carece, tampoco está contaminada. Tiene la cura sin que por eso tenga el virus. Su medicamento se puede expresar en la siguiente frase: cada cosa es lo que es y no otra cosa.[29] Expresada de manera verdaderamente filosófica tenía que significar esencialmente lo siguiente: *esencialmente* es una cosa que es lo que es y no otra cosa. Pero, esto a su vez, ¿qué significa?

Ahora, quizás, se pueda volver todo el argumento contra Hegel:

> También cuando Tú, Hegel, tratas el conflicto como un conflicto aparente, tiene que sostenerse la diferencia entre el conflicto y el

---

[29] A la filosofía del sentido común siempre se le ha objetado, sin que en esto se siguiera únicamente a Hegel, que aquella no es filosofía sino *no*filosofía. ¿Acaso sorprende que George Edward Moore tomara el lema de Butler como el motto de sus *Principia Ethica*?

acuerdo. Esto significa lo siguiente: ¡Si únicamente ves el propósito de la introducción a la meta-filosofía en evitar los "prejuicios comunes", tienes que decir, al mismo tiempo, dónde están las *fronteras* de los *juicios justificados* y cómo se sabe que estas se encuentran allí o acá! Si hay una frontera, tenemos que preguntar: ¿cómo sé que Tú la has encontrado o descubierto y no Pascal, Kant o quien sea? ¡Y si no existe en algún lugar y la *trazas*, hay que preguntar con qué *derecho* lo haces y por qué debo aceptarla! Decir que alguien trata esto o aquello como una afirmación falsa, aunque no la entiende, es un sinsentido *común*. En cambio, la frase "Ciertamente entiendo esto mas no sé si es falso o verdadero" está totalmente dotada de *sentido común*. Pero según tus palabras, no puede haber comprensión sin verdad. Esto significa, sin embargo, que para Ti "verdad" ya no se usa en el sentido que le dan Descartes o Schlick, y el "acuerdo" ya no significa para ti lo que significa para ellos. Pero después no puedes –si es que sigues el ideal de permanecer fuera de la filosofía– hablar de la verdad y de la comprensión como si lo que dices no constituyera ya *tu* propio juicio. Con esto no eliminas el problema en cuestión, sino que únicamente lo escondes.

19

Se piensa que en Kant está ya presente la imagen de Hegel. Esto vale también para una dificultad relacionada con el propio Kant. Antes del pasaje acerca de la ausencia de acuerdo como la razón de la sospecha citado arriba, escribe: "Si la elaboración de los conocimientos pertenecientes al dominio de la razón llevan o no el camino seguro de una ciencia, es algo que pronto puede apreciarse por el *resultado*".[30]

¿Pero cómo se sabe que algo tendrá resultado? Lo que dice Kant recuerda aquel chiste en que un individuo dice a otro: –He ganado mucho dinero en los juegos de azar. El otro responde:

---

[30] Kant, *Crítica de la razón pura*, BVII, (cursiva mía).

–¿Cómo lo hiciste? –Lo puse todo al número 46 –¿Y por qué al 46? –Bueno, ya que nací el día 6 y mi esposa el día 8, tomé esas cifras, las multipliqué, y luego puse todo al 46. –¡Pero 6 multiplicado por 8 no es 46, sino 48! –¡Ja ja, yo gano y él quiere darme lecciones![31] La idea de Kant, si nos fijamos en su forma, es tan imponente que se le puede entender como eliminación de la pregunta y no como respuesta a ella. –¿Acaso ha dado Kant con esto, en algún sentido en contra de su voluntad, un paso importante hacia adelante?

20

Antes de tratar este tema más a fondo, queremos resumir los últimos párrafos. Según Hegel, la metafilosofía, entendida como la disciplina que se encuentra por *encima* de la filosofía (o como el *fundamento* que la sostiene desde *abajo*) y que la precede, no nos puede decir qué es una investigación filosófica o una filosofía. En cuanto pueda decir tal cosa, caerá en la filosofía misma, y ya no estará encima de ella ni será una *disciplina* filosófica aparte. En la medida en que es una disciplina, tiene carácter no-filosófico; en el mejor de los casos es didáctica, mientras que en el peor de los casos se convierte en un simple instrumento de lucha. Con esto sus juicios dejan de poseer el estatus de *conocimiento*. Podrían poseerlo únicamente si estuviéramos ya en el terreno de la filosofía, a la cual aquellos juicios nos deben guiar didácticamente. La metafilosofía de Hegel nos ayuda únicamente cuando ya hemos decidido; y por eso no puede servirnos de apoyo en el acto de *tomar decisión*. Si nos ayuda en el acto de decidir, no nos puede *ayudar* en otra cosa. Sólo sirve como instrumento para

[31] Este chiste lo citó Wittgenstein en su obra. Proviene de un periódico.

la crítica si ella misma quedó intacta ante la crítica. La crítica se convierte en dogmatismo; la metafilosofía, en un arma no-filosófica.

De lo dicho arriba se deduce que lo que Schlick afirma acerca del método es el resultado de una confusión conceptual. Esta confusión se encuentra incluso en Kant, aunque éste la evita al pasar a otra posición que no está expuesta a dicha crítica. Si esta posición evita la crítica es sólo porque todas las distinciones conceptuales relevantes, es decir, las que causan el problema e inducen a la confusión, están excluidas por definición. Supongamos que alguien declara la diversidad de opiniones, la falta de acuerdo y la multitud de filosofías como fenómenos. Entonces cae en una cierta forma de hablar –¡filosóficamente entendida!– que lo compromete a pensar que ya no puede haber ningún problema *sustancial* al justificar los procedimientos de uno mismo. Pues tratamos sólo con fenómenos y con una y la misma filosofía. Pero ya que el problema desaparece sólo cuando se trata la multitud de las filosofías como la multitud de los fenómenos, detrás de la cual se esconde la esencia uniforme de filosofía, es decir, la auténtica filosofía, no se ha resuelto con esto necesariamente el problema que al principio se había pretendido resolver. Pues con tal formulación del problema no nos hemos comprometido necesariamente con la idea de que la multitud de las opiniones filosóficas *es sólo apariencia* en el sentido en que se distingue *en algunas filosofías* entre lo aparente y lo real. Es decir, lo que aquí parece una respuesta a la pregunta original podría ser en realidad el caso de la respuesta de tipo *question-begging*.

Podemos encontrar una idea de este peligro en una retractación parcial que Hegel hace de sus reflexiones metafilosóficas. De igual manera podemos interpretar la metafilosofía de Kant, es decir, leer el comentario cómico también como una *retractación* de la pregunta por el método correcto. Su observación de que su

Crítica de la razón pura es "un tratado de un método, no de un sistema de la ciencia en sí", se puede interpretar como la revocación del requerimiento de que debe haber un método que adelante la *crítica* y sea independiente de ella. Los comentarios de Hegel se revelan así como una justificación detallada de esta retractación. En cuanto esta justificación de la retractación es por sí misma una empresa filosófica, se trata de una retractación aparente. Estamos en el punto en el cual nos encontrábamos al principio –pero esta vez empapados con las experiencias que uno adquiere mientras se mueve en un círculo.

Retomemos de nuevo el mismo camino. Partamos de la presunta retractación kantiana del requerimiento de una justificación previa a una forma de filosofar como punto de partida. Desde esta perspectiva cobra importancia un fenómeno que puede pasarnos fácilmente desapercibido. Dicho fenómeno tiene que ver con el hecho de que con base en las observaciones filosóficas no sólo existe un *qué*, sino que también un *dónde* (no-espacial). Veamos cómo es la relación entre ambos.

21

Un ámbito afectado por las reflexiones metafilosóficas parece ser el de las *introducciones* y *prefacios*. Ellos constituyen también los pasajes en que se lee quién ayudó al autor del texto a alejar al deudor de su puerta, cuál fue el motivo de la publicación, dónde se escribió el libro, cómo ha recibido el público sus ediciones desde la primera hasta la quinta, y así por el estilo. Todas estas son cosas de las que *no* podemos decir que sean *filosóficamente indispensables*. Dicho de otra manera: no consentiremos que nadie presente como texto *filosófico*, a no ser que ofrezca algunas explicaciones adicionales, un texto que conste *únicamente* de tales comentarios. Aquí está el paso al más allá de lo *evidente*. ¿Pero hasta dónde se puede llegar sin caer en peligro?

Sí, es cierto que Schlick consigue algunos textos metafilosóficos independientes. Pero como hemos visto, oscila entre la euforía y la resignación. Tan pronto como hemos reparado en esto, empieza a cobrar peso la idea de que Descartes, de hecho, presenta en el mismo plano los conflictos entre puntos de vista filosóficos. Cuando prolongamos esta serie, llegamos a aquellos puntos de vista que expresan la opinión de que, en realidad, la filosofía de la filosofía es un tema sobre el cual *no se* habla. (Desde luego, sería muy difícil mencionar ejemplos de los representantes más comprometidos con esta opinión). Para éstos, los comentarios metafilosóficos, especialmente los comprendidos en prefacios, son como una etiqueta de una botella de vino: quien produce el vino la necesita porque de otra manera no podría venderlo, y el consumidor la necesita porque quiere saber de antemano qué es lo que pondrá en su vaso y como se verá –en caso contrario, no querrá comprar el vino–. En cuanto se trata de mediar, comprender, comprar y vender, tampoco es indiferente qué es lo que se encuentra en la etiqueta y cómo se ve. Pero la etiqueta, en realidad, no tiene nada que ver con lo que hay dentro de la botella. Se puede, por ejemplo, cambiar una etiqueta por otra, mientras que el vino no experimenta cambio alguno. Tampoco, por regla general, compramos vino porque queramos la etiqueta. Para un partidario de esta imagen de la metafilosofía, quien considera el tema de la filosofía de la filosofía como algo *importante* es como una persona que estudia las etiquetas para convertirse en un experto en vinos. Ahora vemos cómo se puede entender y hacer fructífera la frase de Kant sobre el resultado como el criterio del éxito; es decir, como la retractación del requerimiento de una justificación de una filosofía correcta: cada filosofía tiene que hablar por sí misma; en realidad, la filosofía-de-la-filosofía no puede existir como una disciplina independiente (al estilo de la filosofía del espíritu o de la estética).

III. EL RETO PRAGMATISTA: FILOSOFÍA COMO PROPAGANDA Y TEMPERAMENTO

La facilidad con que se transforma el desprecio de la metafilosofía en lo contrario. El pragmatismo como expresión, y no como solución, del problema de la relación entre conocimiento y declaración en filosofía

22

"Se trata del contenido de la botella", dijo el conde Otto Lambsdorf, "no de la etiqueta".[32] No obstante, el conde fue lo bastante sabio como para no exponer esta verdad en el congreso para profesionales de gráficos publicitarios. Ahora bien, lo que dijimos en los párrafos anteriores concernía sólo a una cara de la moneda. La otra cara de la moneda es que el lugar en que se encuentran las observaciones metafilosóficas es el mismo en el que uno logra entender por qué alguien debe esforzarse para escribir un libro (y también para ejercer la filosofía); comprender por qué la filosofía es importante y por qué no se debe desestimar; cómo es posible que, a pesar de innumerables puntos de vista que en ella encuentran cabida, no se le debe perder toda la esperanza; de qué manera hay que comprender los comentarios actuales, etcétera. Gustaw Bergmann lleva la reflexión a un punto importante cuando escribe al respecto del positivismo lógico:

---

[32] Documentado en *Woche*, el 9 de enero de 1997, p. 2.

> Los positivistas lógicos ni agregaron ni omitieron una sola pregunta. Su contribución más conspicua está en el método [...] Existe un sentido en el cual, sin embargo, la filosofía del lenguaje ni siquiera produjo inicialmente respuestas nuevas. Las respuestas [...] a las preguntas viejas [...] son, en varios aspectos, muy parecidas a lo que se había dicho otrora dentro de la corriente empirista procedente de la gran tradición. Por otro lado, tanto las preguntas como las respuestas se han reinterpretado a tal grado que se ven tan cambiadas que incluso son irreconocibles. Por lo menos, lamentablemente, irreconocibles para muchos [...] Pienso que se nos ofrece únicamente un nuevo método, es cierto que radicalmente nuevo, que nos permite enfrentar las viejas preguntas.[33]

Al contemplar *esta* cara de la moneda, es evidente que cuando se nos pregunta qué es lo importante en la filosofía de Descartes, mencionamos su método –al igual que se puede decir sobre Kant, como advertimos anteriormente, que su primera Crítica no fue nada más que lo que él quiso ver en ella, es decir, "un tratado del método, no un sistema de la ciencia en sí"–. Lo que sucede es que actualmente no sólo leemos esta frase como una retractación de una meta-filosofía autónoma, sino como una afirmación de la identidad entre ambas. A fin de cuentas, lo que dice es que no hay *nada más* que filosofía-de-la-filosofía.

23

Se puede decir que al transformar fácilmente este fenómeno en otro, se pone de manifiesto una posición ambivalente hacia la meta-filosofía (entendida como disciplina). Nadie ha dado un mejor ejemplo de esta ambivalencia que Hegel en su texto

---

[33] G. Bergmann, "Logical Positivism, Language, and the Reconstruction of Metaphysics", en una antología clásica: R. Rorty (ed.), *The Linguistic Turn*, Chicago, 1967, pp. 63-71, aquí 64. Compárese, en cuanto a la importancia de este tema, el artículo ya citado de Ryle.

"*Diferencia...*" Allí leemos, primero (la palabra "primero" es peligrosa cuando se toma como un instrumento para acercarse a Hegel; ¿pues, qué es en realidad esto que viene *primero*, una introducción a la introducción, un principio del principio, o qué?):

> Con respecto a las reflexiones generales con las cuales comienza este escrito, sobre la necesidad, el presupuesto, los principios, etcétera, de la filosofía, tienen el defecto de ser reflexiones generales, y están motivadas en el hecho de que con tales formas como presupuesto, principios, etc., se enreda y se encubre siempre el acceso a la filosofía; de aquí que sea necesario en cierta medida ocuparse de ello hasta el momento en que se trate exclusivamente de la filosofía misma.

Y, posteriormente, algunas páginas después, nos encontramos estas palabras:

> En la medida en que la reflexión se toma a sí misma por objeto, su aniquilación es su ley suprema, que le es dada por la razón y mediante la cual deviene razón; ella subsiste, como todo, solamente en lo absoluto, pues, en cuanto reflexión es opuesta a él; por tanto, para subsistir tiene que darse la ley a su autodestrucción.[34]

¡Una "ley máxima" en un *prefacio* que, en realidad, no es de *carácter filosófico!* ¡*Understatement* en inglés! Al traducir al estilo irlandés sencillo, suena de esta manera:

> Para preparar la mente del lector con la finalidad de que más fácilmente entienda lo que sigue, es propio prometer algo en la introducción respecto a la naturaleza y el abuso del lenguaje. Pero desenmarañar esta cuestión me lleva en alguna medida a la anticipación de mi diseño...[35]

---

[34] Véase Hegel, la nota 24 en este libro.

[35] G. Berkeley, "The Principles of Human Knowledge", *Berkeley's Philosophical Writings*, ed. D. M. Armstrong, Nueva York/Londres, 1965, pp. 46 f. (§ 6).

24

¿Acaso no podemos tener ninguna filosofía-de-la-filosofía que o bien no acabe en una concatenación interminable de argumentos, o bien se convierta tan solo en pura propaganda (es decir, el "arma" mencionada en el párrafo 20)? Después de lo que hemos visto hasta ahora, no podemos. Pero en este contexto debemos preguntar: ¿qué quiere decir "tan solo" propaganda pura? La propaganda, considerada en sí misma, no es, al igual que la multitud, nada bueno ni malo, nada deseable ni indeseable. Naturalmente, uno puede decir que allí donde se procede *more geometrico* o se cree que así se debe proceder, no se necesita propaganda. Aunque esto, como veremos más adelante, no es totalmente cierto, dicha advertencia tampoco nos ayuda allí donde se trata de una pregunta por la *forma* de un procedimiento justificado. Nos ayuda únicamente cuando partimos, de antemano, de la premisa de que no debemos permitir la propaganda. ¿Pero por qué debemos rechazarla si por sí sola no constituye ninguna desgracia? Se necesitará una justificación especial para ella cuando, sin que nos sintamos inclinados a conservar un prejuicio, se le quiera rehusar un lugar legítimo en la filosofía.

De hecho, disponemos de los comentarios de William James, según el cual semejante procedimiento parece cuando menos precipitado. En su libro *Pragmatismo*[36] escribe: "En gran medida, la historia de la filosofía es un choque entre temperamentos humanos". Dentro de la filosofía, James distingue dos de estos temperamentos. Los llama "espíritus selectos" y "espíritus rudos". Así denomina a los que otros llaman respectivamente "racionalistas" y "empiristas". Los argumentos filosóficos reciben su peso del temperamento:

---

[36] W. James, , *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, trad. Ramón del Castillo, Alianza, Madrid, 2000, p. 57.

El filósofo confía en su temperamento. Como desea un universo que se acomode a ese temperamento, cree en aquella representación del universo que se le acomode. Siente que las personas de temperamento opuesto no están en sintonía con el carácter del mundo y, en el fondo de su corazón, cree que son incompetentes y que realmente no "viven" la filosofía, aunque puedan superarle en habilidad dialéctica.[37]

25

El temperamento como argumento no tiene un peso *reconocido*, y nadie puede apelar a él de manera *oficial*. Esto acarrea una tendencia a la falta de sinceridad en nuestros debates. Después lo expresa de manera decisiva: "El argumento más fuerte de todos no ha sido mencionado".

Me parece que lo fructífero del punto de vista que James trae a colación no debe entenderse como una dependencia demasiado estrecha de si notamos tal falta de sinceridad o no. O si se le presenta en estrecha dependencia, en cierto sentido uno tiene que entender el discurso de la falta de sinceridad no como referencia a un acto intencional de guardar silencio o a un engaño general, sino más bien a una deficiencia en la consideración tolerante o en la liberación de los prejuicios mientras tomamos en cuenta lo que uno hace y lo que no hace. No se puede objetar a Russell por falta de sinceridad, entendida de manera común y corriente, cuando dice que la creencia en el mundo sobrenatural se manifiesta a los sentidos de manera que "aparece con la fuerza irresistible en ciertos estados de

---

[37] *Ibid.*, pp. 57-58; allí también la cita. En otro lugar James utiliza los conceptos "intuición" y la "técnica metodológica" para expresar una idea parecida; véase W. James, *Das Pluralistische Universum. Hibbert-Vorlesungen am manchester College über die gegenwärtige Lage der Philosophie*, traducción al alemán y la introducción por J. Goldstein, Leipzig, 1914.

ánimos los que son la fuente del misticismo, y de la parte más grande de la metafísica". Los filósofos, cuando se encuentran en este estado de ánimo, buscan razones que apoyen sus posiciones, dado que en realidad buscan razones. No quieren entender el mundo sino transmitir su conocimiento y su lógica a los otros. En cuanto predomina el "estado de ánimo" místico, no se siente la necesidad de pensar lógicamente; dicha necesidad viene después y se le hará caso para salvar "conocimientos" como tales. Tal lógica no lleva al mejor conocimiento posible, y no trae la comprensión ni de nuestra vida común ni de la naturaleza. "Si nuestra lógica pretende de encontrar inteligible el mundo no debe serle hostil, sino inspirarse en su genuina aceptación, cosa pocas veces encontrada en los metafísicos".[38] Desde la perspectiva de James, se puede estar totalmente de acuerdo con esto. Tan solo es preciso añadir que tampoco esta "verdadera aceptación" puede considerarse ya como un estado de ánimo (*mood*) o como la expresión de un cierto temperamento.

26

Sea como sea, James se siente atraído por igual hacia ambos –los espíritus rudos y los selectos–, mas al mismo tiempo está desencantado tanto de unos como de otros. Lo que le atrae es un tercer tipo: el pragmatista, el que reúne las ventajas de ambas posiciones sin compartir sus defectos.

No cabe duda de que el punto de partida de James es, de alguna manera, *ingenuo*. Pero esta ingenuidad no es la de un niño, sino la de un genio. Ya la pregunta que inquiere, con relación a cómo es posible que el temperamento pueda ser el argumento más fuerte, si es que todos los argumentos desde

---

[38] B. Russell, "Misticismo y lógica", *Misticismo y lógica y otros ensayos,* Paidós, Buenos Aires, 1967, pp.30.

el principio adquieren su peso gracias a él, nos muestra una miseria conceptual. Pero esta es una miseria que surge porque un *observador* agudo y filosóficamente incorrupto no puede ni percibir los fenómenos característicos del filosofar, ni traducirlos a las categorías antes definidas, sino que al mismo tiempo trata de hacerse comprender a través de los conceptos tradicionales. Lo que James advierte tiene que ver con un fenómeno observado en todas las discusiones filosóficas: que éstas terminan a menudo, ya sean más breves o más largas, sin acuerdo alguno; que el filósofo analítico ya sabe de antemano que él también seguirá siendo analítico después del debate con un existencialista y viceversa; que los dos disponen de dos criterios muy distintos acerca de cómo debe ser escrito un buen libro o cómo debe darse una buena conferencia de filosofía, qué textos hay que conocer indefectiblemente y cuáles se pueden ignorar; en lo que respecta a los autores, uno comete un error si no los comprende, y con otros autores, comete un error si piensa que los comprende, etcétera. Las reflexiones de James son el signo de una miseria en la que cae quien, por una parte, es consciente del carácter emotivo de la filosofía, pero por otra, quiere seguir creyendo en su carácter cognoscitivo, sin excluir la metafilosofía.

Como un observador que, como tal, está al mismo tiempo un poco dentro y un poco fuera de la filosofía, James nos conduce al lugar en el que se puede empezar a disipar la niebla.

IV. DOS IDEALES PARA EL FILOSOFAR; EL CHISTE Y EL CÁLCULO

El chiste como inocente vislumbrador de conclusiones filosóficas. Sobre el problema con los cálculos como ideal para el filosofar. La utilidad de la comparación entre el filosofar y el calcular: explicación de la naturaleza del filosofar. Comprensión y opinión al filosofar. Una nueva perspectiva de la diversidad de "opiniones" filosóficas como problema

27

Woody Allen puede sernos de ayuda en la tarea de disipar la niebla. Suyo es un texto titulado "Mi filosofía", en cuyo capítulo "La crítica del puro espanto" encontramos la siguiente cita:

> ¿Realmente podemos "conocer" el universo? Ay, por Dios, ya es bastante difícil orientarse en Chinatown. El meollo del asunto es, pues: ¿existe algo más allá? ¿Y por qué? ¿Por qué se necesita hacer tanto ruido sobre esta cuestión? Al fin y al cabo, no cabe duda de que lo único que caracteriza la realidad es que escasea la sustancia en ella. Eso no debe sugerir que no posee ninguna sustancia, sino que hay una escasez. (La realidad para mí significa lo mismo que para Hobbes, sólo que la realidad de la que hablo es un poco más pequeña.)[39]

---

[39] W. Allen, *Wie du dir, so ich mir. Ohne Leit kein Freund*, Nebenwirkungen, Hamburgo, 1995, p. 37 f.

¿Qué se debe *hacer* con este texto? Naturalmente podemos *reír* con él. Igual que con cualquier otro texto *cómico*. ¿Pero tenemos también una buena *razón* para reír? De todos modos, decimos que *comprendemos* el texto. Quien no lo comprenda, no tendrá derecho o razón justificada alguna para reírse. Podemos verlo así. Y también cuando no es inofensivo. Dicha perspectiva está acompañada por la tentación de imaginar todo el asunto como si primero alcanzáramos un conocimiento que reconocemos como cómico, para reírnos *después* mostrando así a los demás que hemos entendido el chiste. Pero en realidad sucede lo contrario. Cuando nos reímos de un chiste *para* mostrar que lo hemos entendido, lo hacemos más bien porque *no* lo hemos entendido y simplemente no queremos pasar por tontos. El fenómeno más originario que acompaña al chiste es la risa. El conocimiento viene después de preguntar: *¿de qué* nos hemos reído? *¿Qué* fue lo cómico?

Descubrimos por qué nos reímos al hacer la pregunta: ¿qué cambio en el contenido del chiste mataría lo cómico? (Lo cierto es que no todo cambio mata el chiste: algunos cambios consisten en hacerlo demasiado largo, otros hacen que cambie únicamente la forma de contarlo, etcétera). Normalmente no contamos chistes para alcanzar conocimiento alguno, sino para divertirnos. En este sentido, el chiste aún no es filosofía. Pero ya que disponemos de muy pocas fuentes del saber filosófico que no sean brumosas, a las que tendría acceso alguien que ejerciera como filósofo, no se puede ser demasiado exigente sino tomar lo que buenamente se pueda. Los conocimientos que cabe alcanzar a través de un chiste serán conocimientos filosóficos siempre y cuando lleguen a lo esencial de la cosa acerca de la cual trata el chiste. Ya que el conocimiento en el chiste no es primario, sino que constituye un efecto secundario porque el chiste como tal es independiente del conocimiento y, por tanto,

es más *originario* que el saber, encontramos en él una clave para solucionar nuestro problema. En palabras de Lichtenberg: "El chiste es el *descubridor* [...] y la razón es la observadora".[40]

28

La razón sólo puede *encontrar* lo que *busca*. Hay que *conocer* lo buscado antes de poder buscarlo. Por tanto, la razón sólo puede encontrar lo que ya conoce. Pero en nuestro caso eso significa: lo que buscamos ya lo hemos tenido previamente. Eso quiere decir que necesitamos una imagen de la filosofía a partir de la cual deberemos buscarla; pero si ya la tenemos, entonces ya no la necesitamos. De hecho hay *muchas* imágenes de este tipo. Mas buscamos aquellas que son *correctas*. Pero en cuanto las buscamos, no salimos del círculo. Es decir, tenemos que *buscar* un camino y encontrar algo sin buscarlo. Necesitamos una *búsqueda inocente*, un *toparse con el blanco*, por decirlo de algún modo. –Pero precisamente esto es el chiste–. El chiste encuentra donde no se ha buscado, donde tampoco lo buscado ha de ser conocido con anterioridad para ser encontrado. Desde el punto de vista de la razón, a través del chiste se encuentra algo *nuevo* después de *toparse con ello*. Intentemos sacar provecho de esta mirada.

Descartes nos proporciona un campo para el uso de nuestra razón cuando analiza, según mencionamos más arriba, la geometría y las matemáticas en general como la única patria de las ideas claras y seguras. Filosofar, según Descartes, Pascal y muchos otros, debe ser como un cálculo. Leibniz escribe:

> Veo, que [...], hombres perspicaces están más cerca de la metafísica y algunos la han reconocido de manera muy profunda, pero hasta

---

[40] G. Ch., *Schriften und Briefe*, vol. II: Südelbücher, ed. por W. Promies, Munich /Viena, 1994, J 1620.

tal punto la han dejado en tinieblas, que parece más una cosa de sabiduría que de prueba. Me parece que, de hecho, se necesita en ella más claridad y seguridad que en la misma matemática, ya que las cuestiones matemáticas traen consigo sus pruebas demostrables, en las cuales reside el meollo de su éxito; en la metafísica, en cambio, no tenemos esta ventaja. Y es por eso que aquí es necesario un método especial que siga el patrón del cálculo, como un hilo en el laberinto con cuya ayuda, no menos que en el caso del método euclidiano, se pueda contestar a las preguntas. De esta manera se salva la claridad sin hacer ninguna concesión a las maneras comunes de hablar.[41]

Leibniz *no* dice que en metafísica no hay saber ni conocimiento alguno. Claro que los hay. Pero las verdades se encuentran hasta tal punto en tinieblas que no se pueden ver claramente. No debe sorprendernos que no se llegue a un acuerdo respecto a ellas. Entonces, ¿cómo se debe distinguir dentro de esta oscuridad, y con certeza, entre las verdades reales y las verdades aparentes? Lo que necesitamos no son forzosamente nuevos conocimientos, sino más luz, más perspicacia, así como en las cuestiones matemáticas. Si lo que únicamente notamos es la falta de un acuerdo, lo que para muchos es una señal de insuficiencia del método de la filosofía, veremos también qué es lo que da origen a la idea de la filosofía como un cálculo.

29

La característica decisiva del cálculo, la que para Leibniz y para muchos otros filósofos es tan atractiva, reside también en su transparencia, cuyo efecto o consecuencia es el acuerdo más amplio, por parte de todos los que dominan el cálculo, acerca de

---

[41] G. W. "Leibniz, Über die Verbesserung der ersten Philosophie und den Begrif der Substanz". G. W. L., *Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik*, traducido y editado por H. Herring, Stuttgart, 1966 (u. ö.), pp. 19-ss.

si el resultado de una cierta operación es correcto o falso. Pero esto no significa que en el caso del cálculo *no haya* ninguna diferencia de opiniones. No obstante, si se dan, uno puede seguir la descripción de Wittgenstein según la cual:

> Puede surgir una disputa acerca de cuál es el resultado correcto de un cálculo (por ejemplo, en el caso de una suma larga). Pero una disputa así surge raras veces y es de poca duración. Se puede decidir, como decimos, "con seguridad".[42]

Muy de vez en cuando surge una disputa sobre el resultado correcto de un cálculo, y cuando sucede, dura poco. ¿Se debe *a eso* que semejante pelea se pueda "resolver con certeza"? ¿Quiere decir esto que en caso de que tal pelea tenga lugar, siempre disponemos de un método seguro para ponerle fin? Esto sería un método añadido a esos métodos que nos condujeron a los resultados en torno a los cuales estalló la pelea original. ¿Y qué hay acerca de los resultados de este *segundo* método? Y si nos peleamos debido a esta cuestión, ¿tenemos a la mano un tercer método, etcétera? Wittgenstein continúa en el párrafo posterior como sigue: "Entre los matemáticos, en general no surgen disputas acerca del resultado de un cálculo". Y de repente añade: "Esto es un hecho importante".

Si ponemos el énfasis en la palabra "hecho" y revertimos nuestra argumentación, aparece una respuesta a nuestra última pregunta: la breve duración de una disputa, cuando ésta estalla, no es algo que se *explica* por el hecho de que la disputa ha de resolverse con certeza a través del segundo método que *se añade* al método originario, sino que es el método de cálculo mismo el

---

[42] Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, pág. 515. De manera muy similar y en el mismo contexto alude Wittgenstein al acuerdo acerca de los juicios sobre los colores. Más adelante citaremos este pasaje.

que se caracteriza por su capacidad de ofrecer soluciones con certeza. Esto quiere decir que los métodos son de tal naturaleza que resulta muy fácil descubrir cualquier intento de vulnerarlos, así como también es muy fácil descubrir un error de aplicación que pueda derivar en una disputa acerca de los resultados. La rareza, poca durabilidad y capacidad de ofrecer soluciones unívocas se encuentran *todas* en *un solo nivel:* todas ellas constituyen fenómenos *originarios.* Cuando decimos que una disputa acerca del resultado correcto de un cálculo ofrece soluciones con certeza, esto significa también que, al parecer, los procedimientos de cálculo nos ofrecen métodos que nos llevarán a un acuerdo justificado, es decir, precisamente a lo que hemos buscado en filosofía.

30

Escuchemos otra vez a Leibniz:

> El único recurso para mejorar nuestras conclusiones, y al mismo tiempo hacerlas más claras, de igual manera que las de un matemático, es que uno encuentre su error con los ojos y, cuando haya disputas entra las gente, sólo hace falta exclamar: "Hagamos cuentas".[43]

"Hacer cuentas" no significaría aquí más que *mirar con más cuidado.* A primera vista la disputa empieza únicamente por diferencias de opinión. Mas si nos fijamos detenidamente, veremos que se trata más bien de la superficialidad en la manera de mirar o también de algún error óptico, y no tanto de justificaciones insuficientes o conclusiones incorrectas.

---

[43] G. W. Leibniz, "Projet et Essais pour arriver â quelque certitude pour finir une bonne partie des disputes et pour avancer l'art d'inventer", cit. según la reimpresión en K. Berka/ L. Kreiser (comp.), Logik-Texte. *Kommentierte Auswahl zur Geschichte der modernen Logik*, Berlín, 1986, p. 17.

Esto se ve mejor cuando se trata de una operación de cálculo simple. ¿Acaso cabe esperar que se podría llegar a discutir si 2+2=4? Con este resultado estará de acuerdo cualquiera que esté en posesión de sus facultades mentales. De igual manera, quien conoce los colores y no está ciego coincide en que esta flor es roja y aquella es azul. Frege expresa la misma idea cuando habla de "leyes del pensamiento", las leyes de la lógica:

> ¿Pero qué ocurriría si también se encontrasen seres cuyas leyes de pensamiento contradijesen totalmente las nuestras y que, por tanto, su aplicación condujese también a resultados opuestos? El lógico psicologista no podría hacer más que admitir esto y decir: para estos seres valen esas leyes, para nosotros éstas. Yo (léase el lógico no-psicologista) diría: estos seres padecen un tipo de locura hasta ahora desconocido.[44]

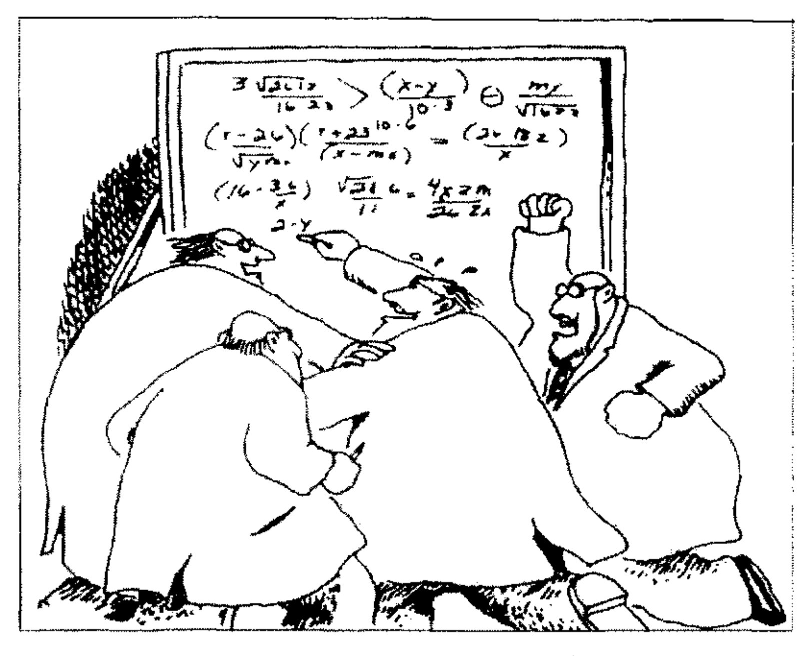
Esto debe significar que quien llega en el pensamiento a otros resultados distintos de los nuestros, en tanto que se trata únicamente de leyes del pensamiento, no sigue otras leyes sino que más bien no sigue ley *ninguna*, está *loco*. En cambio, si alguien no está loco *tiene que* seguir estas y aquellas leyes. Seguir estas y aquellas leyes *supone* ser alguien normal y no un loco. Nuestro propósito debe residir en encontrar, dentro del ámbito de la filosofía, entidades análogas a reglas y axiomas de la aritmética, o al menos algo que se parezca a ellos en cuanto a la forma de su aplicación: un acuerdo acerca de su aplicación correcta que reine siempre –y con esto, acerca de sus resultados– el acuerdo que es alcanzable para todos y que nos ayuda a distinguir entre los que son normales y los que están locos. Aquí

[44] G. Frege, *Grundgesetze der Arithmetik*, vol. 1, Jena, 1893, p. XVI. En este sitio se puede apreciar la analogía con el rechazo de Kant y de Hegel de la pluralidad de la razón.

tendríamos, como se ha dicho, el derecho de identificar el acuerdo con un acuerdo justificado y, por lo tanto, con la verdad.

31

Cedamos la palabra a nuestro "descubridor" (lichtenbergueano). Consideremos un ejemplo que adopta la forma de un chiste, una caricatura de Larson.[45]



"Go for it, Sidney! You've got it! You've got it! Good hands! Don't choke!"

[45] Encontrado en el artículo "Humor on Science" de E. D. Kilbourne en *Proceedings of the American Philosophical Society*, 140, 1996, pp. 338-350.

Ahora está claro qué es lo que resulta ambiguo en este dibujo, o para usar una acertada expresión de Frege, irrazonable:[46] lo irrazonable se presenta cuando presenciamos una disputa y una querella en un caso de cálculo. Lo irrazonable en el dibujo es una cierta mezcla de lo observado durante un proceso de cálculo y de lo observado durante una disputa. Lo que se ha mezclado son elementos de las matemáticas y de una disputa. *El hecho de que esto se deje leer como una caricatura* nos muestra que el momento de la pasión o disputa generalmente no pertenece al acto de calcular. (La palabra "generalmente" es importante). La lucha y la pasión, en cambio, dominan en un *estadio*. Aquí no se trata de la verdad o de la justificación, sino de *victoria* y *derrota*. Uno no se hace de un equipo porque lo considere como el mejor, sino que lo considera como el mejor porque se hace de él. ¿Y por qué es uno de su equipo? Si uno puede decir algo al

---

[46] Véase G. Frege, *Los fundamentos de la Aritmética*, p. 50: "Es disparatado que en lo no sensible aparezca lo que, por su naturaleza, es sensible". Lo que Frege denomina "disparatado" es lo que llama Ryle "error categorial" o "conflicto conceptual" (véase G. Ryle, *Der Begriff des Geistes*, Stuttgart, 1969, p. 13 ff., y G. Ryle, *Begriffskonflikte*, Göttingen, 1970, p. 5 ff.). Se podría intentar la asociación del planteamiento de Frege con la expresión "irónico", regresando de esta manera a la filosofía de Kierkegaard. Pero el parentesco entre estos conceptos no es muy cercano, tal y como lo muestran los comentarios de Frege cuando habla del planteamiento de Mill llamándolo "una aritmética de tarta de nueces o de guijarros". Frege dice: "Sólo falta atribuir al sabor de la tarta una significación especial para el concepto de número. Pero esto es lo exactamente opuesto a un procedimiento racional y, en todo caso, no puede ser más antimatemático. ¡No es de extrañar que los matemáticos no quieran saber nada de todo esto!" (p. 18). Eso es más bien sarcasmo que ironía. La diferencia decisiva es la siguiente: lo que Frege llama "disparatado" es, a sus ojos, sinsentido o absurdo, y ocupa el lugar de una *teoría verdadera*. Ryle, más que Frege, parece inclinarse por reconocer la ironía en el sentido de Kierkegaard, es decir, como un principio del filosofar. Véase también mi artículo que hace referencia a este problema: "Klarheit, Tiefe, Ironie. Oder wie man von Frege zu Wittgenstein kommt, indem man den Weg über Kierkegaard nimmt" en: *Wittgenstein Studies*, 3, (1997), núm. 2.

respecto, a lo mejor puede citar lo que recientemente se dijo en la sección de deportes de un periódico: uno quiere a su equipo porque lo quiere. Y esto no es una justificación como tampoco lo es la respuesta: "Porque yo soy de Gelsenkirchen". (Naturalmente se puede, si se quiere, llamarlo "justificación". Pero después se debe agregar que lo que se nombra con esta palabra son cosas distintas). La frase "¡Los Schalker son los más grandes!" no es ninguna *afirmación* sino una *confesión*. La relación entre mi equipo y yo no está definida en términos congnoscitivos, sino que reside en mi *actitud*. Es mi actitud la que hace de este equipo *mi* equipo. Es mi actitud la que me hace fácil o difícil o incluso imposible alcanzar un conocimiento. Los conocimientos, una vez alcanzados, pueden sacudir nuestras actitudes, y en este sentido, el conocimiento y las actitudes van juntas. Pero no se justifican entre sí.[47]

32

De lo anterior se sigue que, de vez en cuando, un chiste puede proporcionarnos información sobre la esencia de una cosa. Y en esa medida el chiste es potencialmente filosófico. Pero hay que ayudarle un poco. ¿Cómo? Al manipular los elementos del chiste

---

[47] La distinción entre "conocimiento-actitud" está emparentada con la distinción entre "objetivo-subjetivo"; sin embargo, no es idéntica. En cuanto el parentesco existe, uno no ilumina a la otra como parece creer Russell; esta creencia es enérgicamente combatida por James (véanse las palabras de Russell y los comentarios de James en "Das pluralistiche Universum", nota: 34, p. 6 ff.). Muy instructivo resulta en este contexto Thomas Nagel "Das Subjektive und das Objektive" en: Th. N., *Die Grenzen der Objektivität. Philosophische Vorlesungen*, traducido y compilado por M. Gebauer, Stuttgart, 1991, pp. 99-128; como el libro de Nelson Goodman *Ways of Worldmaking*, Indianapolis/Cambridge, 1978. De igual manera está emparentada con aquéllas la distinción entre hechos y valores. En contraste con lo que se ha dicho véase: Günther Patzig, *Tatsachen, Normen, Sätze. Aufsätze und Vorträge*, Stutgart, 1980. Otra distinción emparentada es la diferencia entre persuadir y convencer.

hasta el punto de que deje de resultar gracioso. El punto en el que el chiste muere marca la frontera de éste y, con ello, lo esencial de la cosa.

Pero juguemos un poco con la caricatura de Larson. Supongamos que todo el mundo llevara bigote. ¿Supondría esto algo interesante? No. Ahora imaginémonos que la gente llevara nombres legibles en la parte delantera y trasera de sus uniformes. Y supongamos que estos nombres fueran (desde la derecha hasta la izquierda): Platón, Nietzsche, Morgenbesser, Heidegger. ¿Sería ahora diferente la situación? Bueno, seguiría siendo *cómico* pero ahora tendría una gracia muy diferente. Así ocurre cuando los filósofos calculan. Supongamos ahora que los filósofos del dibujo se hallan ante la pizarra en que están escritas las fórmulas, mas supongamos que esta vez no atacan a Sidney, sino que observan en silencio su proceder. Aquí cabría decir: es un buen chiste, cuatro filósofos que *no* se pelean. Imaginémonos que en la pizarra estuvieran escritas, en vez de fórmulas, frases filosóficas importantes ("Todo fluye", "El movimiento es imposible", "Hay que dudar de todo", "Sé que esto es mi mano"). ¿Qué tenemos ahora? No un chiste más sino un retrato de la realidad, información acerca de lo que pasa. Todos estos cambios son variaciones sobre uno y el mismo tema: la lucha, la pelea, el desacuerdo *caracterizan* el ejercicio filosófico. ¿No hay ninguna novedad? ¿Acaso no partimos de este fenómeno? Es cierto, pero ahora lo vemos *con una luz diferente*: ya no como algo *accidental*, ¡sino como algo que pertenece a la esencia de la filosofía!

33

¿Qué es lo que parecerá *nocivo* en esta imagen del filosofar, dado que las peleas de los filósofos no tienen fin? ¿Cómo puede uno quejarse de algo que pertenece a lo *esencial* de la cosa? Si

alguien quiere cambiar o deshacerse de aquello que constituye el objeto de su queja, pero el objeto de su queja pertenece a lo esencial de la cosa, el precio que deberá pagar es deshacerse de la cosa misma. Si no se quiere recurrir a esto, hay que dejar de quejarse.

Un paso en esta dirección lo dio Hegel cuando tomó la disputa como algo *únicamente aparente* –casi (y sólo casi) como si el hecho de que existen las omnipresentes disputas se encontrara al mismo nivel que el posible hecho de que todos los filósofos lleven bigote–. Si persistimos en la idea de proponer un contraste más fuerte, podríamos decir: en esta imagen del filosofar se muestra que algo, o bien es filosofía, y por tanto su oposición a algo que también es filosofía se vuelve accidental, o bien la oposición tiene carácter esencial, lo que significa que la línea divisoria transcurre entre la filosofía y la no-filosofía.

Finalmente, James parece ser un caricaturista involuntario, es decir, alguien que no entiende su propio dibujo, sino que piensa que lo que dibujó también podría ser algo diferente. En este sentido, su esperanza de que el pragmatismo podía cambiar el curso de la historia de la filosofía parece igualmente "irrazonable".[48]

---

[48] La imagen de este tipo que hoy en día es más conocida e influyente es la de Richard Rorty; véase su "Keeping Philosophy Pure" en: *Yale Review*, 65, 1976, pp. 336-356 y "Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie", en: R. R., Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays, Stuttgart, 1988, pp. 82-125. Como James, también Rorty se da mucho a la tarea de argumentar sobre las limitaciones del alcance de la argumentación filosófica. Véase también Hilary Putnam, *Cómo renovar la filosofía*, Madrid, 1994.

V. LAS IMÁGENES DE FILOSOFAR: LÓGICA E IDEOLOGÍA

¿A qué imagen del filosofar dan lugar realmente el saber y la lucha, el conocimiento y la declaración, el convencimiento y la persuasión, la lógica y la retórica, la teoría y la ideología, la comprensión y la opinión?

34

Cada una de estas imágenes del filosofar surge con el requerimiento de la *verdad* de la imagen. Ya que unas excluyen a las otras, no todas pueden ser verdaderas, lo cual significa que la multitud de imágenes tendría que ver con la multitud de las cosas ilustradas. En este caso, cada imagen *como la imagen del todo* podría ser falsa, pero al mismo tiempo ser verdadera *como la imagen de una parte del todo*. La pregunta "verdadero o falso" tendría como respuesta "tanto esto como aquello: eso depende de lo que uno tiene en sus ojos". Y eso supone en parte la cancelación de la pregunta inicial y su sustitución por una pregunta diferente: "¿qué es lo que habla a favor o en contra de cada imagen?"

La propuesta de sustitución va acompañada de la posibilidad de poner, en lugar de *una* imagen del filosofar, una *multitud* de ellas. A favor de la multitud de las imágenes de filosofar se halla, en primer lugar, la enorme cantidad de eso que da en llamar "filosofías". Pero si las distintas maneras de filosofar son igualmente correctas, ¿qué puede significar hablar de ruinas

o andar a tientas? ¿Y en qué medida se convierte la historia de la filosofía en la historia del *choque* de diferentes temperamentos? Es posible que alguien diga sólo al final: cada cual hace lo suyo. ¿Pero acaso los actores no ven qué es lo que distingue su actuación de la actuación de los otros? Pero si no lo ven, ¿cómo pueden someter a *crítica* sus obras? En pocas palabras: si alguien constata *sólo* que todo esto es el caso, no llega a ninguna conclusión normativa. El grado en que esta intención crítica y normativa pertenece al carácter de la reflexión filosófica –a su pretensión de poder abrir la puerta al acuerdo justificado y con esto a la verdad alcanzable para nosostros–, no podemos contentarnos con la descripción de lo que es el caso, o sea, con la constatación de la multitud de las filosofías.[49]

35

Nuestra pregunta es la siguiente: ¿por qué (no sólo) los filósofos hacen cuentas de las filosofías basándose en el ideal de calcular? La respuesta es la siguiente: lo hacen porque de otra manera los elementos de la lucha y de la pasión, de la admiración y del desprecio, del odio y del amor, todo esto que hace excluir el acuerdo general, empezaría a tener mucho peso. En la torre de marfil no se necesitan, como ocurre en el mercado, "palos, látigos, catres". Es cierto que los filósofos tienen sus expresiones de fe, como dijo Marx siguiendo a Hume:

> La filosofía no oculta esto. La profesión de fe de Prometeo "¡En una palabra! ¡Yo odio a todos los dioses!" es la suya propia, su propio juicio contra todas las deidades celestiales y terrestres que no reconocen a la autoconciencia humana como la divinidad suprema. Nada debe permanecer junto a ella.[50]

---

[49] Véase N. Rescher, *op. cit.*, p. 22.

[50] K. Marx: *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Madrid, 1971, p. 11. La frase está introducida en el texto en su

Pero esto no es, como Marx admite, *la* expresión de fe, sino *una* expresión de fe, y no de *la* filosofía, sino de *una* filosofía. Quien escoge otra cosa no comete ningún *error lógico* o *argumentativo*, como en una dedicatoria de las obras de Bach: ¡En honor de los más grandes dioses; y que sea del agrado de mi prójimo![51]

Si se escoge la primera o la segunda posibilidad, no se comete ningún error lógico. Tal error se puede cometer, en el mejor de los casos, si se escogen las dos para el *motto*. Si no es posible hacer ambas expresiones de fe al mismo tiempo, ¿se podría creer que al menos una de ellas –y en ese caso cuál– es *falsa*? ¿O más bien *inadecuada*? ¿Cómo decidirlo?

William James quiere decir, como ya se ha comentado, que el filósofo "siente que los hombres de distinto temperamento no llegan a un acuerdo respecto al verdadero carácter del mundo". ¿Pero desde cuándo se puede *sentir* la verdad? Y si una expresión de fe es *inadecuada*, ¿la otra sí es adecuada? ¿Cómo se pueden distinguir? Si no se puede decir cuál es cuál, ¿acaso no se abren todas las puertas a la arbitrariedad? ¿Y qué quedará de la idea de que la filosofía, en algún sentido importante, es *una*? Si se le quiere negar, entonces hay que dejar al azar la cuestión de si el

---

original griego. Véase el texto de Pascal citado arriba como una expresión de fe diferente. Hume, autor al que Marx sigue aquí, escribe: "Cuando se le obliga a ello, esto constituye una especie de insulto para la filosofía, cuya *reputación soberana* debería ser reconocida por todas las partes, en cada ocasión defenderse contra sus propios resultados, justificarse ante toda arte y ciencia, que se escandaliza por ella. *Esto se le ocurre al Rey, que está acusado de traición ante sus propios súbditos*" –esta cita está sacada de Hume por Marx de la exacta traducción de *A treatise of human nature*, (1739), hecha por L. H. Jakob: *David Hume über die menschliche Natur aus dem Englischen nebst kritischen Versuchen zur Beurteilung dieses Werkes*, Halle, 1790, p. 485 (la marcación proviene de Marx).

[51] Dedicatoria a su *Orgelbüchlein*. Wittgenstein lo consideró por algún tiempo como lema para su segundo libro, así como también la frase de Butler citada en la página 46.

autor de la descripción del uso de una lavadora es apto también para ser el autor de un tratado filosófico.

36

Intentemos *reformular* esta dificultad. Supongamos que saber y luchar, conocer y confesar, convencer y persuadir, lógica y retórica, teoría e ideología, creencia y actitud, no se contraponen sino que van siempre unidas. ¿Qué imagen debemos forjar de la filosofía para evitar los problemas mencionados arriba?

Fijémonos de nuevo en el sujeto que comprende. La expresión de fe de Marx estaba compuesta, como dijimos, de dos partes: una positiva y otra negativa. En una se decía para *qué está* el hombre, y en la otra quién es su *enemigo*. Aunque no lo parezca, esto es cierto acerca de cualquier expresión de fe. El lema "Los Schalker son los más grandes" pierde su sentido como grito de guerra si no queda más que el club Schalke 04. Pero si deja de ser grito de guerra, el lema "Los Schalker son los más grandes" ha perdido su sentido.

Si consideramos en este contexto la queja de Descartes, Schlick y otros acerca de la falta de acuerdo entre los filósofos, ella misma puede tratarse como una expresión de fe acerca de *una cierta imagen del filosofar* –en este caso, de la imagen que coloca filosofar y calcular muy cerca uno del otro, en *contraposición a la otra* imagen–. Viéndolo así, también la negativa de Hegel a hablar sobre la deficiencia en el proceso de llegar a un acuerdo constituye una expresión de fe: la fe en que la filosofía debe distinguirse esencialmente del cálculo, con el fin de que también ella pueda visualizar un acuerdo en el que a la misma pregunta se dé respuestas no sólo diferentes sino, incluso, excluyentes.

37

Si lo que se ha dicho hasta ahora es correcto, lo que entra en juego en la filosofía de la filosofía sería una lucha de las *expresiones* de fe y de las *actitudes* que en dichas expresiones se manifiestan, mas no la lucha de las creencias. Sólo podríamos hablar de *creencias* si lo dicho fuera una creencia meta-meta-filosófica acerca de las reflexiones metafilosóficas. Este es –al menos si se trata del pasado– el punto de vista de James; y ahora vemos también por qué es él quien lo expresa. Ya que James estaba medio dentro y al mismo tiempo medio fuera del gremio, se dio a conocer por su talento para la observación. Pues lo que *define* al observador es el hecho de que éste enfoca lo que *ve* en un *punto central*, o dicho de otro modo: lo que otros a lo mejor también *ven*, a él le *llama la atención*.

Como observador, James no *puede* hacer *otra cosa* que admitir que a la filosofía pertenece mucho más que la sabiduría y la creencia. Eso en la medida en que James se sitúa fuera del gremio. Pero ahora también cabe apreciar, si se desea, una razón sistemática para sus "expresiones toscas" acerca de lo que él observa: para el filósofo no es suficiente limitarse a averiguar cuáles son los fenómenos. Nadie niega el hecho de que lo que reina es la disputa. Pero ésta no es interesante en sí, sino únicamente como síntoma del *error* o de la *apariencia*. James está en un dilema. Como observador, no puede ignorar lo que ve; como filósofo, no puede ser cautivado por los fenómenos, quedarse con ellos. James tiene la esperanza –y en esto se parece a Hegel– de ascender a un nivel más alto para poder mostrar a los demás un espejo en el cual se pueda ver qué fue *esencialmente* lo que habían hecho hasta el momento.

James es en algún sentido, como ya hemos dicho, ingenuo, es decir: se sitúa en parte dentro y en parte fuera del oficio del filósofo. Se podría decir también que James aún no depende por completo de la palabra "esencialmente". (¿O ya no depende de ella?) Si dependiera de ella, no tendría ningún problema *sustancial* con lo que observaba. Lo observado apenas le hubiera causado un problema técnico: lo hubiera *ubicado* en esta u otra teoría. Pero en cuanto a que él es el *observador*, su problema consiste en que percibe demasiadas cosas. Hablamos sobre la pluridad de las percepciones no en el sentido en el que alguien vuelve a percibir cada día que ha salido el Sol. Que el observador percibe *demasiado* significa aquí que lo hace desde el punto de vista de un teórico. El teórico no tiene ningún problema con la pluridad en sí. Como puede incorporar los fenómenos en un sistema teórico, éstos no le molestan, sino que confirman lo fructífero del punto de vista correspondiente. El observador percibe demasiado en el sentido de que la pluridad de aquello que percibe está teóricamente *desordenada*.

En otras palabras: para James los fenómenos son importantes en tanto que él puede sacrificarlos a una u otra teoría. Pero es precisamante el chiste filosófico de la palabreja "esencialmente" lo que nos permite decir: aunque esto se ve así y así, como se puede confirmar; ¡claro que sí!, eso sólo se ve así y así –en lo *esencial*, es muy diferente de lo que se ve, sólo *parece* así, pero no *es* así–. O bien: esto no es lo que parece, sino otra cosa. O también: esto y aquello se ve de forma muy diferente (se ven como si fueran diferentes), en lo esencial son iguales (lo mismo); mientras que esto y aquello se ve igual, en la realidad son básicamente cosas distintas.

¿Pero acaso es todo esto algo *más* que la expresión de su temperamento filosófico? La solución no puede satisfacernos porque también ella aparece como tal desde un cierto punto de vista que la acoge.

39

Las dos aproximaciones mencionadas arriba no se fundamentan en la pluridad de las filosofías, pero sí pueden tomarla en consideración. Se conectan con ella de manera natural. Luego podemos decir también que a las diferentes imágenes metafilosóficas, *en cuanto* son correctas, les corresponde, o por lo menos se puede aproximar a ellas, este u otro *tipo*, este u otro *aspecto* del filosofar. El punto débil de cada una de estas imágenes consiste en que ninguna toma en consideración *todo* lo que se llama filosofar, sino que más bien tienen que declarar algunos tipos de filosofar como *aparentes*. De esta manera se hace una norma de un cierto tipo o de un cierto aspecto del filosofar que, según me parece, corresponde a cada imagen. De allí surge la pregunta por la justificación de la norma. ¿Por qué es *este* y no otro tipo, o *este* y no otro aspecto, el que constituye una norma? Sin embargo, si decimos que las imágenes de filosofar mencionadas arriba ("filosofar es un cálculo", "filosofar es competición") pueden encontrar sólo una justificación *parcial*, entonces *esta* pregunta no nos atormenta.

No tenemos que decir que una de las imágenes del filosofar que resulta de interés para nosotros –filosofía como cálculo, filosofía como competición– es la imagen verdadera de toda la filosofía, ya que no debemos verlas *como imágenes diferentes de una sola filosofía*. Podríamos también decir que estas son las *imágenes* (correctas) *de las partes (tipos)* de la filosofía y por lo tanto son las imágenes correctas de cosas diferentes. Podríamos también proponer como tercera opción que las distintas imágenes representen *una y la misma cosa* (es decir, *toda* la filosofía *de maneras diferentes*) según qué elemento de los que están presentes en todas las filosofías tratemos como *dominante*. El elemento que se escoja como dominante servirá para definir nuestra *perspectiva general*.

VI. DE LAS IMÁGENES DE FILOSOFAR HACIA ACTITUDES E INTERESES

El problema de qué es "realmente" la filosofía. El filosofar como expresión de aquello que es importante para uno. Intereses y conceptos. Una vez más, comprensión y opinión. El todo visto desde cierta parte del mismo

40

Hasta este punto no hay problema alguno a menos que –al reflexionar como en los párrafos anteriores– reparemos en que lo que proponemos es una tesis metafilosófica: es decir, no habrá problema alguno a menos que empecemos a preguntarnos si *esta* descripción que estamos dando es la verdadera. En el momento en que lo hacemos, salta a la vista la pregunta: ¿desde qué punto la hemos hecho? Y si luego alguien, en vez de hablar de las imágenes filosóficas falsas del filosofar, habla de las imágenes parciales, el hecho de que haya una multitud de tales imágenes pierde su aspecto peligroso. Pero al mismo tiempo, para poder pasar de lo falso a lo parcial, para poder decir, por ejemplo, que no es así, que de dos imágenes una representa la realidad de manera correcta (no distorsionada) mientras que la otra lo hace de manera incorrecta (distorsionada), sino que las dos representan la realidad de manera correcta (no distorsionada) desde diferentes perspectivas –es decir, sólo representan fielmente partes de un todo más grande–, uno debe de estar en posición de poder *comparar* lo representado con lo

que se representa. Dicho de otra manera, hay que tener una imagen propia e independiente de (todo) el asunto. ¿Cómo se forma tal imagen? La observación por sí sola no nos proporciona ninguna imagen, pues ésta tiene que obtenerse a través de cierto *ordenamiento* de los datos observados. Por tanto, no es suficiente ver la cosa, sino que hay que *formar* la imagen de la cosa en la cual se ordena lo que vemos, se hace un *esquema* de lo visto. Ahora sí tenemos una imagen de la cosa y la podemos comparar con otra imagen. Pero incluso así no tenemos otra cosa distinta de la que los demás han poseído con anterioridad: una imagen. Y no es de mucha ayuda si decimos que nuestra imagen es correcta, ya que eso mismo dicen los creadores de otras imágenes.

Volvamos sobre nuestros pasos y preguntémonos cómo ha de enfocarse la *cuestión* para que las dos imágenes de la filosofía (filosofía como cálculo, filosofía como competencia) representen algo de ella. En otras palabras, estamos ante el problema de elaborar una imagen de la filosofía que haga justicia a los dos aspectos –la creencia y la actitud– que por decirlo así, los sintetice y, por lo tanto, permita tratar otras imágenes metafilosóficas como parciales y no como falsas. Como consecuencia de esta síntesis, la filosofía ni es una competencia, ni tampoco es *únicamente* un cálculo. Necesitamos, si es que lo deseamos, una imagen armónica del filosofar, una imagen de la filosofía de la filosofía que en algún sentido absorbería otras imágenes mencionadas previamente.

41

Demos un paso atrás. Woody Allen quiere decir esto: "El punto de partida es: ¿existe algo más allá? ¿Y por qué? ¿Por qué se necesita hacer tanto ruido alrededor de esta cuestión?"; ¿Cuándo se monta en cólera? Por ejemplo, en estos casos: cuando alguien se enfada; cuando algo que está al cuidado de determinada

persona, no es como debería ser; cuando se espera que suceda algo que se *quiere*, o cuando se desea escapar de una situación en la cual *no* se tiene la gana de estar; cuando uno pelea por algo, etcétera. Atrevámonos a incurrir en una generalización: alguien monta en cólera por algo cuando ese algo es importante para él.

Los casos que acabamos de mencionar son tan importantes para uno, que *usualmente* se pelea por ello. Al mismo tiempo, son los casos en los que la disputa tiene lugar porque algo es importante para quien decide pelear. Se puede decir que la disputa es el *resultado*, mientras que lo que importa es la *razón*. Ahora bien, el resultado puede no darse aunque exista la razón para que se dé; y aunque no exista la razón, puede estallar la pelea. En ambos casos habría que fijar cambios en las circunstancias comunes, variaciones que podrían explicar por qué sucedió la desviación de la regla, dado que esta última nos es conocida.

Pero recordemos que nuestro problema carece de temporalidad. Estos casos no muestran la relación que nos interesa. Únicamente se asemejan a ella. Estos casos no son los que tenía en mente Woody Allen cuando tomó al filósofo como alguien que pelea por algo. La pelea que lleva a cabo el filósofo *como filósofo* no es el resultado de algo que hace un filósofo como filósofo, sino que su actividad filosófica *es* precisamente la pelea. Filosofar es pelear. Así piensa alguien que ve el asunto con los ojos de Woody Allen. El filósofo toma parte en una pelea como si de un aficionado de un equipo de fútbol se tratara, pues pertenece a su naturaleza exaltarse y hacer escándalo en determinadas circunstancias.

42

Del mismo modo que leemos las palabras de Woody Allen –como si fueran una definición disfrazada– podemos leer a los otros. Recordemos una vez más las palabras de Kant: "...cuando, igualmente, no es posible poner de acuerdo a los distintos

colaboradores sobre la manera de alcanzar el objetivo común; cuando esto ocurre se puede estar convencido de que semejante estudio está todavía muy lejos de haber encontrado el camino seguro de una ciencia: no es más que un andar a tientas..." "...cuando, igualmente, no es posible poner de acuerdo a los distintos colaboradores ...", ¿pero cómo sabemos que no ha sido posible sólo *hasta ahora*? ¿Por qué debemos excluir la posibilidad de que *mañana* se logrará, suponiendo así que lo único que cambiará será la fecha? Cuando consideramos las premisas ocultas tras las palabras de Kant como la expresión de la creencia pura acerca de lo fáctico, hay algo en su frase que no funciona.

Pero no necesitamos verlo así. En cierto modo, podemos leer dicha frase como el comentario de Woody Allen, es decir, como una definición. Contrastemos lo que dijo Kant con el caso de alguien que habló sobre el tiempo: "Si sigue nublado hasta la tarde, entonces puede uno estar convencido de que mañana no habrá un día soleado". Desde el punto de vista lingüístico se trata del mismo caso que antes, con la única salvedad de que se habla de cosas distintas. Esto se hace manifiesto en que se podría decir en ambos casos que no se cree en algo –mientras que en el primer caso no se cree algo acerca del método de filosofar, en el segundo no se cree algo acerca del tiempo que hará–. Pero esta similitud sólo tiene carácter aparente o parcial.

43

Para verlo mejor, planteemos un tercer ejemplo. Supongamos que un líder de la oposición dice sinceramente: "Si el gobierno no puede convencer a su propia fracción acerca de la necesidad de una ley, uno puede estar convencido de que el mismo gobierno no quiere su implementación". ¿De que se trata aquí? ¿De una *creencia*? Es posible, pero en cuanto sea ese el caso, el jefe del

gobierno puede tener la misma opinión. El líder de la oposición *como tal* puede creer en lo que le dé la gana y limitarse a ello, en lo cual se parece al partidario del equipo del Schalke. (O bien: en tanto que los dos pueden creer lo que les parezca, sus creencias no consisten simplemente en tomar una actitud espiritual hacia algo y, por lo demás, dejar el mundo en paz). El cargo de líder de la oposición le exige no sólo creer o no creer en lo que dice el gobierno, no sólo crear *hipótesis* acerca de las intenciones y actuaciones del gobierno, sino que además le exige *sospechar* de él, *desconfiar* de él. Si confió en una cuestión importante propuesta por el gobierno y luego se comprobó que éste no dijo la verdad, el líder de la oposición no sólo creyó algo falso –tal vez del mismo modo que lo hizo el partidario del gobierno– sino que fracasó en su cargo. Fue confiado; no obstante, su cargo le exige que abrigue sospechas, que sea desconfiado.

Si leemos las palabras de Kant del mismo modo que hemos leído el pronóstico meteorológico, el requerimiento de Kant es, en el mejor de los casos, demasiado precipitado. Leemos a Kant de manera parecida a como entendemos al líder de la oposición, y decimos otra vez lo que ya hemos dicho, pero esta vez con la conciencia de que nuestras palabras pueden tener múltiples sentidos. En las palabras de Kant se expresa una sospecha acerca de cada método de filosofar que no ha llevado a un acuerdo. ¿Pero con qué tipo de sospecha nos enfrentamos aquí?

44

Cuando decimos que el líder de la oposición debía tener *desconfianza*, queremos decir que a su rol le corresponde una *actitud*. Parece que en nuestra caracterización de esta actitud deben hallarse dos elementos: en primer lugar, una caracterización más detallada del objeto de la actitud; y en

segundo, una caracterización más pormenorizada de la actitud de desconfianza. Si definimos así nuestra tarea, nos orientamos según la *forma* de las frases con las que describimos las actitudes. "El líder de la oposición debe desconfiar del gobierno", "El jefe del partido del gobierno debe desconfiar de la oposición" –la actitud es la misma aunque el objeto de la actitud cambia–. "El líder de la oposición debe desconfiar del gobierno, mientras que el jefe del partido del gobierno debe confiar en el gobierno" –aquí las actitudes son diferentes, mientras que el objeto de estas es el mismo.

Por tanto, parece que se puede expresar la misma actitud ante objetos diferentes, y diferentes actitudes ante el mismo objeto. Tenemos la impresión de que una actitud tomada ante un objeto es una *combinación* de dos elementos: es decir, de la actitud misma y su orientación o dirección hacia un cierto objeto. Así se llega a la idea de que se pueden estudiar las actitudes puras. Pero esto no es posible hacerlo, ya que por "estudiar" entendemos una investigación de lo que realmente hacemos y no hacemos en nuestra vida diaria. No existen, pues, las actitudes que no se dirigen *hacia algo.* Al decir de alguien que desconfía totalmente, ya se le ha adscrito una actitud, siempre y cuando esté ya claro de alguna manera de quién o de qué desconfía. Se dice "él desconfía" de alguien que no se centra en un solo caso, sino que más bien tiende a desconfiar de todas las personas posibles, sus expresiones, etcétera. A tal hombre no le adscribimos una actitud, sino una inclinación o disposición a tomar esta y no otra actitud.

Por otro lado, si tomamos seriamente la objeción contra la posibilidad de la investigación pura de la actitud como tal, parece que no podremos descubrir qué es la actitud *en sí*, o lo que es lo mismo, no podremos aclarar qué significa desconfiar *en general.* En el mejor de los casos, podríamos investigar qué significa desconfiar del *gobierno* o del *jefe.* Pero no podríamos comparar

una actitud con la otra. Incluso, podría ser que desconfiar del gobierno se asemejara más a confiar en el gobierno que a desconfiar del jefe. Pero de esta manera, ¿acaso no se vuelve todo nuestro lenguaje de adscripción algo arbitrario, lo que nos impide, simplemente por ser arbitrario, aprender algo acerca de la esencia de las cosas? –¡No necesariamente! El hecho de que una cierta imagen de cómo debe ser la investigación acerca de lo que es desconfiar se muestra poco práctica, no excluye la posibilidad de la investigación en general. Así, pues, se podría dar un giro de tuerca a nuestra posible investigación: no partimos de lo que significa la palabra "desconfiar", considerada en sí en cierto sentido, para poder decir posteriormente con qué otras palabras (significados) puede formar una frase con sentido, sino que partimos de las frases y dejamos que éstas nos enseñen la esencia de la palabra desconfiar, y de tal modo que después buscamos con la vista dónde se halla la frontera entre las frases en las cuales se habla de desconfianzas que se entienden literalmente, normal y cotidianamente, y las que hay que comprender como anormales, no-cotidianas, creadoras de imágenes o chistes.

45

¿Y qué pasa con el *tiempo actual*? ¿Se *desconfía* de él? A lo mejor sí, en el sentido de que no se quiere ignorar que el tiempo puede cambiar bruscamente, y el tiempo actual, en el mejor de los casos, puede indicar el tiempo que vendrá. Lo que vale para este tipo de desconfianza es que después de los momentos relevantes para la desconfianza, ésta *desaparece*: ya sea porque se ha confirmado o porque no resultó justificada. En todo caso, no tiene sentido decir que si alguien desconfiaba que las nubes de ayer se mantendrían hoy, como ayer efectivamente se prometía, hoy seguirá siendo desconfiado aunque el día sea

soleado. Podría ser también que no se confía debidamente en lo que se puede prometer acerca del tiempo de mañana partiendo del tiempo de hoy. Pero esto no tiene nada que ver con que el tiempo de ayer pareció anunciar algo acerca del tiempo de hoy. Y la frase "él desconfía del tiempo *como tal*", así como suena, no dice absolutamente nada. Dicho brevemente: desconfíar del tiempo es una forma de pronosticar el tiempo y nada más.

Las cosas son distintas en el caso de la desconfianza de la oposición hacia el gobierno. Se podría decir que aquí tropezamos con otro *tipo* de desconfianza. Ya que si se comprueba que el gobierno logra convencer a su partido de que la introducción de una ley es necesaria y esta es aprobada, la desconfianza hacia el gobierno no tiene por qué desaparecer. Simplemente, la desconfianza no fue comprobada en este *caso*. Pero la desconfianza que la oposición debe mostrar hacia el gobierno no se refiere únicamente a un acto. Más bien se trata del *conjunto* de lo que el gobierno hace y no hace; quien desconfía del gobierno pone todo lo que el gobierno hace y deja de hacer bajo una *cierta luz*. La diferencia entre una sospecha o desconfianza hacia el gobierno y una sospecha o desconfianza hacia el tiempo es tan enorme, que uno está tentado a decir que, de hecho, no se puede sospechar del tiempo, no se puede desconfiar de él.

46

Si uno pertenece a la oposición, debería desconfiar del gobierno, lo cual implica que debe comportarse de cierta manera. ¿Pero *se tiene que*, o *se debe* desconfiar también del gobierno incluso si no se pertenece a la oposición? Quizás se deba, aunque no sea preciso. De hecho existen personas que no llegan a imaginar que se pueda desconfiar de su gobierno, que excluyen desde el principio la posibilidad de concebir que cuando su gobierno dice "¡sí!", piensa "¡a lo mejor!" o incluso "¡no!". ¿Son estas personas

más tontas que las que desconfían de su gobierno? ¿Podríamos decir que son más tontas que nosotros, pues no saben que mañana puede llover aunque hoy el día esté soleado? ¿Son incapaces de adquirir *conocimiento* alguno?

Es una experiencia empírica que el clima actual no es siempre el prometido. Que el gobierno no siempre intente hacer lo que promete es también una experiencia empírica. Si alguien tuvo dicha experiencia acerca del tiempo, entonces aprendió lo que se tiene que aprender, o lo que es lo mismo, alcanzó los conocimientos que cabía obtener. Pero ya que la desconfianza hacia el gobierno sobrepasa la creencia (entendida como el pronóstico acerca de su comportamiento), puede ser también que aunque alguien tuviera como verdadera para sí mismo la experiencia de que el gobierno dice una cosa pero escoge otra, no desconfiara. Desconfiar del gobierno es algo que primero se ha de *aprender* para luego poder llevarlo a la práctica. Además, también se debe aprender a adquirir experiencia antes de poder tenerla. Pero como muestra el caso del tiempo, al aprender cómo se adquiere experiencia uno no aprende automáticamente a ser desconfiado.

Esto quiere decir que en tanto se trata de creer y saber, quien no ha tomado alguna vez al gobierno como posible objeto de desconfianza no sólo puede estar con nosotros *al pari,* sino que además puede ser más sabio. La desconfianza a veces nos ciega. Si el que confía no ha de ser necesariamente más tonto que nosotros, ¿qué es lo que le falta? En lo que respecta al gobierno, él no tiene *esperanza* ni *temor*, sino que solamente *hace hipótesis*; no se alegra ni se enfada por esto o aquello, sino que constata los hechos; *no teme* ni se alegra *por el mal ajeno*, sino que constata cambios políticos, etcétera. En pocas palabras: su corazón no late a favor o en contra del gobierno, para él no es *importante*, no *significa* nada, o el significado que

el gobierno tiene para él es contrapuesto al que tiene para nosotros. De esto se trata cuando decimos que tal persona no tiene la misma *actitud* frente al gobierno que nosotros, que desconfiamos o le damos nuestra confianza, aunque no tenga que distinguirse de nosotros en lo que él *cree*.

47

Antes hemos mencionado casos en los que el hecho de que algo sea importante para nosotros nos da *razón* para pelear por ese algo. De acuerdo con este esquema, parece que en el caso analizado la actitud es algo que *se agrega* a una experiencia, a un conocimiento –igual que a las funciones de un hombre se agrega otra más, o sea, la de ser un líder de la oposición–. O bien, se trata del caso de alguien que busca a un líder de la oposición, y necesita a un hombre que ha mostrado que puede ser desconfiado (no deja fácilmente que se le embauque, engañe, distraiga de cosas importantes, lisonjee, etcétera), así que éste puede extender lo que ha experimentado en un contexto al nuevo contexto. Desde luego que en este nuevo contexto ha de acumular, antes de nada, experiencias nuevas. La actitud ya la traía consigo, ahora sólo vienen nuevos conocimientos que se agregan a ella.

Si ahora *nosotros* aprendemos a desconfiar del gobierno, ¿aprendemos *primero* que los gobiernos a veces no cumplen con su palabra, y sólo *después* aprendemos a no confiar en él, mientras que, al no tomar la actitud de desconfianza frente al tiempo, ¿nos orientamos simplemente según el conocimiento acerca del estado fáctico de las cosas? ¿Y harían lo contrario aquellos que hubieran desconfiado del tiempo como nosotros desconfíamos del gobierno? Seguro que a veces pasa esto: alguien considera al gobierno como otro considera el tiempo; después aprende a desconfiar del gobierno. Pero una vez más:

¿aprendió a hacer *algo adicional* a lo que ya sabía antes? Si se desea, se puede describir de esta manera. Pero ahora se impone la obligación de tener que explicar qué sería una actitud *aislada* del conocimiento, a qué se parece tal actitud, y cómo se sabe que puede existir totalmente al margen del conocimiento.

48

¿Por qué sentir culpa, si todo lo que uno quiere también se puede obtener sin ella? No debemos decir: alguien tiene hacia tal cosa determinada actitud y hacia otra cosa no tiene actitud alguna. Lo único que tenemos que hacer en este ejemplo es dar un paso más, y no tomar sólo en cuenta una actitud de *confianza* y otra de *desconfianza*, sino además la de *indiferencia*. Tampoco necesitamos decir que aprender a desconfiar del gobierno consta de dos pasos: en el primer caso adquirimos algún conocimiento acerca del comportamiento del gobierno, y en el que *le sigue* aprendemos a tener una actitud frente a él, pero aunque eliminemos la actitud, lo que queda es el conocimiento. En vez de esto podemos decir: *adquirimos conocimientos siempre en conexión con actitudes*. Siempre vemos tanto el comportamiento del gobierno como el cambio del tiempo bajo cierta luz. Pero no existe sólo *una* luz que las actitudes arrojan sobre las cosas.

De ser así, también se puede imaginar fácilmente que la gente pueda tomar una actitud de desconfianza frente al tiempo, mientras que algunos de nosotros se oponen al gobierno. Si tomamos en cuenta hasta qué punto los seres humanos dependen de las condiciones climáticas en ciertas regiones de la Tierra, la desconfianza parece una actitud *natural*. Para ellos el tiempo de ayer no tiene nada que ver con el tiempo de hoy. A lo mejor relacionan su *destino* con el tiempo. Pero esto significa, naturalmente, que toda la vida de esta gente difiere de la nuestra, que es una vida muy distinta. En cuanto se puede decir

que las actitudes tienen que ver con *la forma de vivir* propia de esta gente, sus actitudes les corresponden. Sin embargo, esto también significa que la desconfianza frente al tiempo no es natural en nuestra forma de vida, mientras que la desconfianza que tiene que ver con el gobierno, por lo menos, no tiene que ser ajena a lo natural. Se podría decir que diferimos tan radicalmente de estas personas que ni siquiera tenemos los mismos conceptos del tiempo y del gobierno. Pues, como ha observado Wittgenstein: "Los conceptos nos conducen a investigaciones. Son la expresión de nuestro interés, y guían nuestro interés".[52]

49

Dijimos: *adquirimos conocimientos siempre en conexión con actitudes*. La expresión "en conexión con" es, naturalmente, un recurso de urgencia. Se le necesita para poner de manifiesto que en algún sentido *no* se puede separar uno del otro. Pero si se trata de dos cosas, tenemos que distinguirlas. Si no son dos cosas, ¿para qué usar dos palabras? Y si son dos palabras que no tienen el mismo significado, ¿no habrán de ser dos cosas distintas? ¿Hay dos cosas o no?

Una vez más –en un sentido sí, pero en el otro: no–. Centrándonos en las diferencias, y por poner sólo un ejemplo, aunque haya dos personas que toman dos actitudes distintas ante el mismo pronóstico, no necesitan distinguirse en cuanto a su *saber* o sus *creencias*. Se podría deducir que las actitudes no son esencialmente sensibles a los conocimientos. Pero tampoco podrían serlo si el conocimiento y la actitud fueran independientes uno del otro, si estuvieran separados. No obstante, si recordamos que las actitudes demasiado radicales

---

[52] Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, párrafo 570.

impiden el conocimiento: es decir, si recordamos que en aquellos casos en los cuales uno dice que la actitud del otro le impide adquirir un cierto conocimiento, el otro no podrá recurrir nada más que a su propia opinión –y, eventualmente, a la aprobación de la tercera parte, pero no a un punto de vista independiente–, disminuye, considerablemente, la tentación de separar definitivamente ambas cosas. En consecuencia, se impone el punto de vista que asume que los conocimientos y las actitudes están conectados. Y sólo cuando uno está dispuesto a olvidar el primer ejemplo o a recurrir a un caso abstracto, podrá decir al respecto: los conocimientos y las actitudes están *siempre* conectados.

50

No existe una única actitud: puede haber más. Pero no se pueden adoptar actitudes *al gusto* frente a *una y la misma cosa al mismo tiempo* –pero no porque esto sea difícil, sino porque algunas se excluyen–. ¿Qué podría significar que alguien tomara frente a determinada persona una actitud de *confiada desconfianza*? La aparición de dos actitudes opuestas frente a la misma cosa sólo podría describirse de esta manera: *una* persona adopta una actitud y la *otra* persona adopta una actitud opuesta, o bien: una persona muestra ahora *esta* actitud y después *aquélla*. (Una objeción: ¿cómo se ubica en este esquema el fenómeno del sentimiento de amor-odio? La respuesta: se ubica puesto que las fases descritas por "ahora así" y "después de otra manera" se mantienen por un espacio de tiempo muy breve y cambian repentinamente –"ahora así, después de otra manera, ahora otra vez así, y luego como antes, un movimiento eterno de ir y venir"–, o bien, se ubica si decimos: "amor-odio es un fenómeno excepcional, un caso anormal, patológico"). De la aplicación de nuestro modelo de "unidad" de la actitud y de la creencia surge inmediatamente una cierta imagen de la filosofía.

¿Es la imagen de la filosofía que surge de este modelo algo adicional a las otras imágenes ya presentadas, y en este sentido, se encuentra en el mismo nivel que aquellas? Si es así, ¿por qué debe ser *mejor*, más *correcta* o más *adecuada* que las demás? Si no es así, ¿tiene algo en común con las demás?

Ahora sólo necesitamos aplicar lo que hemos dicho sobre la filosofía en general al filosofar sobre el filosofar. William James elige como título para su primera conferencia de la serie Hibbert, *Das Pluralistische Universum*, la siguiente tesis: "El proceso de filosofar: los filósofos eligen cualquier parte del mundo para explicar Todo a partir de ella". Un diagnóstico parecido se encuentra en Wittgenstein: "Una causa principal de las enfermedades filosóficas– dieta unilateral: uno nutre su pensamiento sólo de un tipo de ejemplos".[53] En Heidegger, esta idea aparece en una cita que vierte sobre el origen de la ontología de Descartes:

> No es, pues, primariamente el atenerse a una ciencia objeto de una especial y accidental estimación, la matemática, lo que determina la ontología del mundo, sino la orientación ontológica fundamental, el tomar por el ser el constante "ser ante los ojos", que el conocimiento matemático aprehende en un sentido excepcionalmente satisfactorio.
>
> ...Así es cómo para Descartes discurre la discusión de los posibles accesos a los entes intramundanos bajo el imperio de una idea del ser leída en una determinada región de estos mismos entes.[54]

---

[53] Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, párrafo 593, compárese también con párrafo 3.

[54] M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, FCE, México, 1996, pp. 111-112.

VII. EL CONOCIMIENTO DE LA NATURALEZA HUMANA Y LA CONSONANCIA

Calcular *versus* conocimiento de la naturaleza humana: dos modelos del filosofar que no son totalmente alternativos. Armonía entre metafilosofía y filosofía. La diversidad del filosofar como algo que no constituye defecto alguno

52

Como sucediera con las palabras de Hegel, también en las de Heidegger resuena la convicción de que la filosofía de la filosofía no se da ni *antes* ni *independientemente* del resto de la filosofía: en este caso, la ontología. Pero Heidegger le da la vuelta a la tortilla. El método sigue una *idea* del objeto investigado, y aunque por un lado la idea misma está totalmente implícita en el objeto, por otro lado constituye una parte del mismo.

Como señalan las palabras de Heidegger, nada queda atrás desde el momento en que se toma dicha actitud. Esta se disuelve en las ideas (implícitas) o en los puntos de vista. El método está absorbido por la teoría, en vez de estar la teoría anticipada por el método. La relación da un giro de ciento ochenta grados. Esto no debe sorprendernos si tenemos presente qué es lo que Heidegger ofrece como alternativa: en vez de apoyarse en una ciencia escogida *casualmente*, propone basarse en una ciencia *filosóficamente justificada.*

La objeción de Heidegger contra la ontología de Descartes tiene como propósito mostrar que lo que ésta pretende es declarar silenciosamente que una cierta parte del todo del Ser, es decir, una parte matemáticamente descriptible, sea paradigmática para el resto de él. ¿Pero está el Todo, en cierto sentido, simplemente esparcido por todos lados, para que se pueda compararlo con un cierto pedazo que Descartes saca de él? ¿Quién establece qué es el Todo? ¿Heidegger? Y si es Heidegger, ¿por qué no Descartes? Al considerar el asunto de este modo, puede ser precipitado proceder como lo hace Descartes. Pero esta razón no basta para descartar su procedimiento como falso.

53

A qué problemas nos conducen las palabras de Heidegger, entendidas de manera dura y directa, ya lo hemos observado mientras analizamos las ideas de Hegel. Pero también sabemos que en muchos casos es una ventaja (filosófica) no tomar literalmente las palabras del filósofo que nos causa dificultades. Traduzcamos el comentario de Heidegger "que el conocimiento matemático aprehende en un sentido excepcionalmente satisfactorio" simplemente como: "Permitid que os *advierta* que no todo lo que hay se puede describir matemáticamente." ¡Pensemos sobre nosotros mismos! Amor y odio, amistad y enemistad, confianza y alegría, angustia y vileza, etcétera. ¿Dónde entra aquí la descripción matemática? Y si Me-ti de Brecht –como se citará en la nota número 55– tiene razón en que el hombre siempre parte de otro hombre y sólo a través del otro encuentra el camino a la naturaleza que queda fuera de él, tal vez el libro de la naturaleza esté escrito en el lenguaje de las matemáticas –no obstante, lo más interesante de este libro tal vez sean los numerosos dibujos que incluye–. Como Zeno

Vendler acertadamente sentencia: "A Vincent van Gogh le gustaba el color amarillo –y seguramente no por su longitud de onda–".[55]

Está claro que un hombre se puede medir, pesar, contar sus amores, etcétera; pero al contar, pesar y medir todo lo que se ha contado, pesado y medido, queda aún mucho más. Para comprender *esto*, se necesita otra cosa distinta de las matemáticas. Por ejemplo, el *conocimiento de la naturaleza humana, el Arte, la Religión* –o incluso la filosofía como la de Heidegger.

Cabría objetar que es precipitado contraponer, por un lado, el conocimiento de la naturaleza humana y, por otro, los cálculos y la ciencia. Sólo si se tuviera información suficiente sobre la persona en cuestión, se podría aplicar el mismo método para hacer pronósticos. Entonces también aparecería el acuerdo. Pero la pregunta que surge aquí es la siguiente: ¿cuál debe ser el criterio de la "suficiente información"? ¿Cuánta información tenemos habitualmente para calcular? En las ciencias matemáticas decimos que tenemos información suficiente para formular un pronóstico si tenemos la información necesaria para aplicar las técnicas y las reglas existentes. ¿Cabe decir aquí algo más: como que la información que tenemos es suficiente simplemente si podemos calcular? Y, entonces, ¿cuándo podemos aplicar tal cálculo en el caso del conocimiento de la naturaleza humana?

A pesar de que también se puede llegar a conocer la naturaleza humana, se puede ser un experto más o menos cualificado en la

---

[55] Z. Vendler, "Philosophieren über die Farben: Goethe und Wittgenstein", R. Raatzsch (compilador), *Philosophieren über Philosophie*, Leipzig, 1999, p. 224. Compárese también la disputa de Edmund Burke sobre la idea de que lo bello consiste en las proporciones definidas de las partes de un todo (partes de cuerpos de plantas, animales, seres humanos, partes de los edificios etc.) en la tercera parte de su *Philophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful*, de 1757.

materia, de modo que dicho experto resultará de ayuda sobre todo a los que saben más al respecto que nosotros y les capacitará más que a nosotros para formular mejores pronósticos. Este conocimiento, no obstante, es ligeramente *distinto* del método de calcular propio de algunas ciencias naturales. Acudamos al lenguaje comparativo de Wittgenstein:

> Hay ceguera para los colores y hay medios para constatarla. En los enunciados sobre colores que hace la gente considerada normal domina, por lo general, completa concordancia. Esto caracteriza el concepto de enunciado sobre colores.
> Esta concordancia no existe en general acerca de la cuestión de si una manifestación de sentimientos es auténtica o no.
> Estoy seguro, *seguro*, de que él no disimula; pero un tercero no lo está. ¿Lo puedo convencer siempre? Y, si no es así, ¿comete él un error conceptual o de observación?
> "¡No entiendes nada!"–así decimos cuando alguien pone en duda lo que nosotros reconocemos claramente como auténtico– pero no podemos demostrar nada.[56]

54

Ahora podemos leer la observación de Heidegger sobre la ontología de Descartes como una indicación de que esta se puede entender como algo que nos otorga la descripción del todo del ser *tal y como este se presenta desde el punto de vista de los registros matemáticos*. Naturalmente, se puede hacer con las palabras de Heidegger lo mismo que Heidegger hizo con las palabras de Descartes: leerlas como algo que nos otorga una descripción del ser, *así como este se presenta desde el punto de vista de la comprensión del ser*

---

[56] Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, p. 518. La reflexiones acerca de lo específico en aprender y enseñar el conocimiento de la naturaleza humana se encuentran en el texto que sigue; las observaciones acerca del acuerdo como la carcterística del cálculo proceden esta cita.

humano.[57] Si cambiamos algunas palabras de Heidegger que aparecen en el pasaje sobre Descartes, podemos leer las primeras como una autodescripción:

> Esto no es primariamente el atenerse a una de las ciencias objeto de una especial y accidental estimación, la matemática, lo que determina la ontología del mundo, sino la orientación ontológica fundamental, el tomar por el ser el ser-allí, que la comprensión aprehende en un sentido excepcionalmente satisfactorio.

En la medida en que esta sustitución es plausible, se deja eliminar también la referencia a Descartes en el segundo párrafo de la misma cita: "Así es como discurre la discusión de los posibles accesos a los entes intramundanos bajo el imperio de una idea del ser leída en una determinada región de estos mismos entes."[58]

Aquí tenemos la semejanza y la diferencia. Según esta interpretación, no sorprende el hecho de que filosofar según el modelo de Heidegger difiera significativamente de filosofar según el modelo de Descartes. El conocimiento de la naturaleza humana, como hemos visto, se distingue radicalmente del calcular. Incluso, el hecho de que no todo el mundo encuentre un acceso a dicho conocimiento (es decir, a una filosofía de cierto tipo), halla acomodo en esta imagen –aunque hay que guardar

---

[57] Una presentación muy flexible de lo que uno puede alcanzar con las dos perspectivas y lo que cada una "cierra" la ofrece Thomas Nagel. Véase al lado de su trabajo citado en la nota número 44 también sus artículos "Physicalism" y "What is it like to be a bat?" (ambos en: *The Philosophical Review*, 74, 1965, pp. 339-356 y 83, 1974, pp. 435-450).

[58] Heidegger recuerda un poco a Me-ti, sobre el cual se dice: "Me-ti enseñaba: Pensar es un comportamiento del ser humano hacia el ser humano. Él se ocupa mucho menos del resto de la naturaleza; porque el hombre se acerca al resto de la naturaleza a través de otros seres humanos. En lo que respecta a los pensamientos, el hombre tiene que buscar al hombre, porque las ideas van a él y vienen de él." (B. Brecht, *Me-ti, Buch der Wendungen*, B: B., Prosa, Bd. 4, Berlín/Weimar, 1975, p. 11).

silencio acerca de la pluridad de los criterios que en este caso resultan adecuados para pensar de manera acertada–. A pesar de esto, las diferentes maneras de filosofar no se relacionan entre sí como cosechar remolacha se relaciona con practicar música, es decir, de tal modo que nos haga preguntar qué es lo que las dos tienen *en absoluto* en común.

55

Contemplando el asunto de esta manera, salta a la vista que las "cosas" (el ser, la voluntad, el pensamiento, lo bueno, la verdad, lo bello, el cálculo, etcétera) que el filósofo quiere saber qué son pueden ser vistas bajo una luz totalmente distinta, por lo que la pregunta "quién tiene razón" pierde importancia. En su lugar aparece otra: ¿qué es lo que tienen en común, y qué las hace diferentes? En pocas palabras: ¿en qué consiste su parentesco? Y ya intentamos responder esta pregunta. Para expresar nuestro punto de vista, podríamos volver a manipular las palabras de Heidegger:

> No es, pues, ahora primariamente el atenerse a una manera de expresarse objeto de una especial y accidental estimación, la de James, lo que determina nuestra filosofía-de-la-filosofía, sino la orientación metodológica fundamental a la filosofía entendida como la unidad de conocimiento y actitud, que las comparaciones presentadas aprehenden en un sentido excepcionalmente satisfactorio....
>
> Así es como para nosotros discurre la discusión acerca de los posibles accesos al filosofar bajo el imperio de una idea de la filosofía que no se reconoce en ninguna de sus formas en particular, sino que se visualiza en varias de estas imágenes emparentadas.

56

Si se puede filosofar correctamente de tantas maneras diferentes y estas se excluyen entre sí, ¿se filosofa de pura *casualidad*? Pero si hay más de una manera de filosofar, se debe *elegir*.

¿Acaso no puede haber aquí una elección *racional*? ¿Acaso lo que se elige se debe a la arbitrariedad o a la casualidad en cuanto el origen y encuentro de puntos de vista?

Aquí tenemos que distinguir dos cosas: causas y lo que se podría llamar "razones". Puede ser por pura casualidad que este filósofo filosofa de esa manera y otro de otra, incluyendo las maneras de filosofar sobre la filosofía. Debemos atender al área de lo que está anclado en el espacio y en el tiempo, donde se trata de las causas y los resultados. Alguien encuentra un problema, se interesa por algo –ahora, hace bien buscando a otros para ver si han dicho algo sobre el mismo problema, y si es el caso, interesándose por saber qué fue lo que habían dicho–. Con frecuencia es casual si éste u otro autor cae en sus manos, o que primero encuentre a uno y después a otro, si es que encuentra todo lo que se ha dicho sobre el particular en el transcurso del tiempo. Y en la medida en que en su propio pensamiento se encuentran huellas de lo que él casualmente había leído y de la secuencia de sus lecturas, su pensamiento está regido por la casualidad. Pero este sentido de la casualidad y de la necesidad, de las consecuencias y de las causas, apenas es de algún interés para nosotros.

Lo que realmente nos ocupa no pertenece a este ámbito. Lo que nos interesa es el hecho de que uno tiene alguna *filosofía* de la filosofía y cómo la construye, *si* ve el *resto* de su filosofía como algo dado, y viceversa. Más bien se podría decir: una justifica a la otra. Pero ya que las dos se justifican *recíprocamente*, una no fundamenta a la otra, ninguna es más *elemental* que la otra. Teniendo en cuenta estas dudas, no se puede hablar simplemente de razones y causas. Las causas en su sentido ordinario no nos interesan; pero tampoco se puede tratar de las razones –resultados en el sentido *común*–. ¿Cómo se debe imaginar entonces la relación? Me parece que, en el mejor de los casos, aquí se habla de una *consonancia*.

El concepto de consonancia en nuestro contexto se refiere a lo que ya contenía el concepto de temperamento de James: este concepto no es ninguna novedad en filosofía. Sin embargo, tampoco es de mucha ayuda si, en vez de la palabra "consonancia", se utilizan algunas otras, como hace Friedrich Waismann: "'Qué es filosofía' es ya en sí una pregunta filosófica. Y las respuestas a esta pregunta asumen ya, la mayoría de las veces, un esquema de una cierta creencia filosófica".[59]

¿Se asume *ya*, en filosofía-de-la-filosofía, la filosofía que es su objeto? Esto suena casi como: si se ha visto el esquema, también puede imaginarse ya, aunque sea de manera aproximada, a qué se parecerá la casa. Aunque esto es así hasta cierto punto, *no es* sin embargo la relación que nos parece apropiada.

Si tampoco nos gusta la palabra "ya" y además no sabemos qué significa que algo asuma un esquema de algo, entonces podemos decir con la misma razón que dos cosan están en consonancia. Pero nos queda un *recurso de urgencia*. Necesitamos ayuda, puesto que por un lado no queremos decir que una meta-filosofía se encuentra, respecto a una filosofía a la que pertenece, en una relación de *fundamentar* (dirigida en una u otra dirección); y por otro lado, también cobra importancia la distinción entre los que no sólo son empiristas en la teoría del conocimiento sino que además abogan por el empirismo, y los que en un asunto son empiristas y en otro racionalistas. A lo mejor no lo decimos

---

[59] Friedrich Waismann, *Logik, Sprache, Philosophie*, con la introducción de Moritz Schlick recopilado por G. P. Baker y B. McGuiness en cooperación con J. Schulte, Stuttgart, 1976, p. 25. Compárese también el concepto del estado de ánimo, (mood) de Russell usado en la página 58, o bien, véase qué es lo que este autor dice sobre el motivo para filosofar en su "On Scientific Method in Philosophy (Herbert Spencer Lecture 1914)", en: B. Russell (véase nota de pie de página número 38), pp. 93-119.

abiertamente, pero al tomar a unos más en serio y apreciarlos más que a los otros, etcétera, mostramos que no estamos contentos de que alguien haga lo que quiere. Para que podamos hablar sobra la filosofía de alguien, ésta tiene que formar un todo compuesto de sus partes, una unidad de la diversidad. Si dos partes están en consonancia, no tiene que ser el caso que la segunda parte siga necesariamente a la primera o viceversa. Más bien podría decirse que el seguimiento es una forma específica del estar en consonancia, la que se refiere a las frases o afirmaciones tomadas como partes. Una conclusión errónea sería entonces una especie falsa de consonancia que tendría algo en común con la conclusión correcta, y lo que se apartaría de las dos sería lo que Frege llamaba "sinrazón" y otros quizás "sobrepasar la frontera del sentido": en cualquier caso, algo que no nos podría servir como pista para decir a qué se *podría* parecer una conclusión correcta. En relación con esto, las partes que se encuentran a cada lado de la frontera del sentido pueden estar en consonancia cuando se trata de otros casos, como por ejemplo en un chiste. Pero uno no puede colocar las partes que más le gusten de la manera que más le apetezca. *En este sentido*, el concepto de consonancia produce algo que nos satisface.

58

Hablar de consonancia de una filosofía-de-la-filosofía con otras partes de la filosofía a las cuales aquélla debe pertenecer es sólo una parábola, pero gracias a ella se permite aclarar algo importante: no podemos proceder como nos dé la gana, o si actuamos como buenamente nos parezca, no podemos sorprendernos de que lo que surja no sea algo bello (consecuente, relevante, convincente, interesante, etcétera). Ya que tenemos que obedecer ciertas reglas, normas, estilos, etcétera si es que queremos construir algo complejo en lo que se ajustan las partes.

"Correcto", podría decir alguien, "si consideramos la cosa bajo el aspecto de una actividad dirigida a la obtención de un propósito; en el caso del filosofar tenemos que fijar la atención en lo que hasta ahora fue el objeto de nuestro interés: el *problema filosófico.*" Algunos opinan, y así se dijo también antes, que *primero* hay un problema filosófico y *después* diferentes soluciones filosóficas (teorías). En algún sentido común esto es totalmente correcto, es decir, en el sentido temporal. Pero si miramos desde la perspectiva temporal, también puede ser el caso que algún problema surja de la solución anteriormente propuesta para resolver otro problema. Sin embargo, este sentido nos nos interesa. Lo que nos interesa es el uso no-temporal del "primero". (Por ejemplo, decimos que el número 1 antecede al número 2 en el orden de los números naturales, lo cual no significa que el número 1 anteceda al 2 en el mismo sentido en que un tren llega antes que otro a una estación).

¿Qué es esto: un uso no-temporal del "primero"? Consideremos el siguiente caso: "Primero, el hombre tiene que poder creer que esto y esto es el caso, antes de que pueda dudar que esto y esto es el caso". (¿La duda no es nada más que una creencia, es decir, la creencia acerca de que algo es el caso meramente probable y, por eso, no seguro? Ahora bien, reformulemos la frase: "primero el hombre tiene que poder creer con seguridad que esto y esto es el caso, antes de poder creer que esto es un caso probable"). ¿"Primero" adquiere un sentido temporal o no-temporal? Es cierto que los niños, antes de poner algo en duda, creen que es posible todo lo que se les cuenta. De la misma manera, primero se sientan y sólo después pueden ponerse de pie, y se ponen de pie antes de poder correr. No obstante, las últimas relaciones podrían suceder también al revés. No hay duda de que nos asombraríamos si un niño ya corriera sin aún poder sentarse ni ponerse de pie. Pero esto no es *imposible* en el sentido de que no lo podamos *imaginar*.

¿Cómo se relacionan aquí la duda y la creencia? Si se dice que la duda consiste en que aquello que se puede o debe creer se cuestiona con razones, para poder dudar también se ha de disponer de razones. (Dicho de otro modo: a la luz de esto y aquello, lo que es seguro para el que duda –cierto, esto y aquello se vuelve en el mejor de los casos algo probable: inseguro, dudoso). ¿Qué podría querer decir que disponemos de razones para no creer en nada? Si alguien tiene una razón para dudar de algo y con esto ya cree en algo, entonces es imposible, que, en general, *primero* dude y *luego* crea. Se podría decir que *mientras* uno *duda*, uno *cree* ya en alguna otra cosa. (Mientras uno toma *algo* como *probable*, *toma* ya otra cosa por *cierta*.) Si insertamos aquí la cláusula "se podría decir", entonces ya no queda muy claro en qué sentido la usamos cuando decimos de alguien que no puede dudar que cree algo con certeza. Si alguien dijera que él en cierto sentido *simplemente* lo cree sin más, modificaría ya con esto nuestra noción usual de creer con certeza. Esta noción permite también la posibilidad de dudar. Al decir que nuestras nociones de creer y de dudar se encuentran en una relación lógica, por lo que la noción de creer precede a la noción de dudar, queda claro que la noción de creer, si en algún sentido no estuviera lógicamente seguida de la noción de dudar, no sería *nuestra* noción de creer. Y por tanto: aunque las dos nociones aparecen juntas, desde el punto de vista lógico la una *precede* a la otra.

59

Si la relación "problema-solución" no se entiende según el modelo "estar sentado-ponerse de pie" sino según el modelo "creer-dudar", queda claro que, ya *en el problema filosófico*, "destaca el esquema básico de una solución".[60] O como dijo una

---

[60] Compárese también: G. E. Moore, *Principia Ethica*, Stuttgart, 1970, pp. 3-ss.

vez un hombre sabio: "La presentación correcta de un problema incluye ya su solución". (Que la frase es resistente a la negación quiere decir que también vale lo siguiente: la presentación incorrecta de un problema incluye ya la imposibilidad de su solución). Esto es también lo que, según me parece, confiere su profundidad filosófica, su peso filosófico, al temor de Moritz Schlick al cual aludimos en el párrafo once: que la filosofía no se ha presentado correctamente como un problema.

En la medida en que se considera el problema filosófico como un factor del filosofar y no nos ayuda a responder la pregunta "¿quién tiene razón?", esta pregunta ya se sitúa en el mismo nivel que el problema. Habría que distinguir dos clases de preguntas: las hechas *desde dentro* y las hechas *desde fuera*. El criterio para establecer si una pregunta pertenece a la primera o a la segunda clase reside en el punto de vista que se toma, ya sea cuando se plantea un problema, o ya sea cuando se propone una solución. Siempre que se dice algo en el campo de la filosofía, se toma algún punto de vista.

Lo que se puede aprender de James, Heidegger y Wittgenstein es la conclusión de que cada uno de los puntos de vista posibles tiene su razón en la vida, que vivimos *nosotros* y no *un* filósofo solitario. El punto de vista filosófico comprende tanto la conclusión como la actitud. Miramos las cosas de una cierta manera –pero esta manera de mirar se presenta únicamente allí donde hay algo que se mira–. La idea de que la manera de mirar es totalmente independiente de lo que se mira es una ilusión: ilusión debida a que uno puede mirar cosas diferentes de la misma manera y la misma cosa de maneras distintas.

Al tomar una actitud, se muestra lo que es importante para cada uno. La aceptación de un punto de vista u otro no constituye una elección hecha *después* de una detenida reflexión. El punto de vista se elige ya en el momento de reflexionar

detenidamente. Se podría tratar de decir "no hay ningún punto de vista externo" sólo con que se supiera a qué debe parecerse dicho punto de vista, del que uno quisiera decir, y a menudo oye decir, que no existe. Uno empieza y de repente se ve involucrado. En filosofía no hay ningún camino que recorrer *paso a paso* –sólo hay que *saltar*–. Caminos por los cuales se puede andar más despacio o más rápido, más o menos reflexivamente, están dentro o fuera, pero nunca llevan desde afuera hacia adentro. Las razones sí llegan al juego desde afuera o desde adentro, y con ellas el intento de convencer a los demás. Se trata de la verdad, en tanto se puede tratar de la verdad en filosofía. Aquí se toman en cuenta las decisiones justificadas.

60

La confusión entre las preguntas desde dentro y desde fuera provoca que no nos entendamos cuando hablamos. Por una parte, si se quiere convencer a alguien, lo único que cabe hacer es hablar sólo con aquellos que pertenecen a nuestro círculo; por otra parte, se puede ver como una forma de ceguera ante el aspecto. O siguiendo nuestra imagen de la consonancia: algunas personas no entienden la ópera y evalúan cualquier tipo de música según se pueda marchar con ella o no. ¿Pero qué diríamos sobre una persona que comenta la obertura de *Don Giovanni* con las palabras: "¡vaya marcha más mala!"? ¿Debe uno decir "¡falso!", para que todos piensen ahora que tomamos esta música que, en palabras de Goethe, fue dictada a Mozart por Dios, como una *buena* y no una mala marcha? ¿O debemos decir: "¡Una marcha es una cosa y una obertura es otra cosa; y únicamente de vez en cuando la obertura consiste en una marcha!" si es que sabemos que nuestro interlocutor dirá: "Habla usted sobre lo que parecen estos tonos, o bien, de cómo se llaman o, quizás, de cómo son en realidad"?

61

"Filosofía" quiere decir: "amor a la sabiduría". Toda la sabiduría (conocimiento, verdad) según la imagen de la filosofía que aquí se ha ofrecido, se presenta no como este u otro tipo de filosofía, sino en la *totalidad de sus formas*. Comprendida como unidad de conocimiento y actitud, se muestra en la multitud de maneras de filosofar como una multitud de los aspectos bajo los cuales se puede contemplar el mundo –por ejemplo, bajo el aspecto del hombre, de los números, del espíritu, del comportamiento, de los cuerpos, de los tonos, de las formas, etcétera–. De las perspectivas presentadas hasta el momento, las más interesantes son aquellas que ponen de manifiesto las dificultades que muestran *hasta dónde* puede alguien mantener con soltura su punto de vista, y en qué momento tal vez deba abandonarlo, si es que quiere basarse en razones y conocimientos: es decir, las perspectivas desde las cuales lo que debe armonizar de repente no encaja. De acuerdo con la imagen de la filosofía presentada con anterioridad, la filosofía también es esencialmente *crítica*. En este sentido se dice algo importante cuando se afirma que la pregunta acerca de qué es la filosofía, es la pregunta más importante de la filosofía –aunque si lo puede explicar bien, será única y exclusivamente cuando tenga una cierta actitud hacia la filosofía.

CONCLUSIÓN

62

Al considerar la filosofía a nuestro modo, nos encontramos otra vez allá donde empezamos: con lo cotidiano y conocido. Pero si cumplimos nuestra labor, al final de nuestro camino no queda algo totalmente increíble y fuera de lo común, sino que más bien hemos traído un cierto orden a lo cotidiano y conocido. Este orden permite que nos orientemos mejor. ¿Cómo lo alcanzamos? En primer lugar, se podría decir que lo logramos cuando confiamos en lo cotidiano. Eso quiere decir que no aceptamos *detrás* de él lo que le concede su *verdadero* rostro. Este paso, sin embargo, parece como una prueba para evitar las dificultades de la filosofía en vez de hacerles frente. Así que la confianza ha de ser acompañada por el valor. Me parece que este se puede aprender de William James. Entonces se puede ver no sólo lo que resulta necesario si venimos con nuevas visiones, sino también lo lejos que se puede llegar a veces con ellas, si es que sirven para algo. ¿Pero cómo se sabe si la visión sirve para algo? Naturalmente, no existe ninguna receta elaborada a partir de una u otra teoría de la filosofía que pueda determinar este punto. Mas tal cosa no significa que nada pueda determinarlo. Quizás puede aparecer el *instinto*, un tipo de "olfato filosófico" que informa que esto o aquello huele *fishy*, y también cuándo no podemos decir de manera exacta en qué consiste esto. Es cierto que acostumbrarse a una escuela filosófica se parece a un proceso de domesticación y, por lo tanto, significa que el instinto natural o bien está adormecido o, si no, se ha adquirido

una técnica que lo abocó al silencio. Pero a lo mejor los problemas se acumulan dentro de una escuela de tal manera que no queda nada más que el llamado "¡regresa a la naturaleza!" –y en nuestro caso, "¡regresa al instinto filosófico!"–. Para alcanzar tal cosa, no *sólo* se necesita confiar en el instinto, sino que además es preciso mantenerlo vivo. Si el filósofo tiene suerte, también le ayuda, como le ayuda a los artistas la reacción del público. Al fin y al cabo, existen reglas generales, ejemplos, fracasos instructivos y gente con experiencia, que nos pueden dar pistas. Algo así viene a escribir Johann Wolfgang von Goethe en sus *Máximas y reflexiones*:

> Lo único que se debe evitar es buscar detrás de los fenómenos: ellos mismos son los maestros.
> Ningún fenómeno se explica en y por sí mismo; sólo muchos fenómenos, tomados en conjunto y metódicamente ordenados, dan finalmente algo que puede tomarse por Teoría.[61]

Es tan voluminoso el material acerca del problema sobre el que versa este breve escrito, que se puede llegar a pensar que no hay en esta obra pensamiento alguno que no haya sido ya expresado; ninguna idea que no haya sido ya pensada; ninguna perspectiva que no haya sido antes presentada o expresada por escrito. Puede que nada de lo que digo aquí sea nuevo.

Al considerar lo mucho que se ha escrito sobre el tema, el presente libro no es más que un pequeño fragmento. Esto se aprecia no sólo con relación a la multitud de problemas y de soluciones presentadas que pueden resumirse bajo el título de "filosofía-de-la-filosofía", sino también con relación a un sinnúmero de autores que han tratado el tema, aunque a muchos de ellos les hemos cedido la palabra a lo largo del texto.

---

[61] J. W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, München, 1955 (Hamburger Ausgabe, Bd. 12); se trata de las notas 488 y 500.

No se ha mencionado, por ejemplo, el capítulo 17 de la segunda parte de *El mundo como voluntad y representación*, de Schopenhauer. Este capítulo se titula "Sobre la necesidad metafísica del hombre" y nos proporciona lo que promete. La parte II contiene, como anuncia su subtítulo, "Los complementos a los cuatro libros del primer volumen". El capítulo 17, parte II, pertenece en este sentido al párrafo 15 de la primera parte. ¿Por qué lo menciono? Primero, porque este ejemplo permite ver lo que en el texto no se aprecia tan claramente: no es en absoluto poco problemático extraer expresiones o pasajes fuera de los contextos de las obras en que aparecen. Pero como ya dijera William James: el individuo resiste la clasificación. Se podría aceptar tranquilamente que el individuo resiste también el análisis de las formas. Y por lo tanto, allí donde esto es importante, el individuo sólo puede dar su plena expresión en un aspecto muy restringido. La segunda razón por la cual guardé silencio sobre Schopenhauer fue que el daño originado al no analizar a los individuos difiere según el caso. A mi modo de ver, en el caso de Schopenhauer el daño es tan grande que lo mejor que se puede hacer es someterlo a un análisis aparte.

Pero hay que hacer referencia a otro punto: al final de la introducción a la segunda edición de su obra principal escribe Schopenhauer:

> ... Ahí va mi libro, en la confianza de que, tarde o temprano, llegará a manos de aquellos para quienes se ha escrito. Me resigno a verle sufrir la suerte que aguarda a la verdad en todas las ramas del saber humano; pero, sobre todo, en la más difícil; a saber: gozar una efímera boga entre dos largos periodos de tiempo: aquel en que se le rechaza como paradoja y aquel en que se le desprecia como vulgaridad.[62]

---

[62] Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, trad. Eduardo Ovejero y Maury, Porrúa, México, 1992, p. 7.

Esto suena un tanto a resignación, y si se lee lo que expresó Schopenhauer en los párrafos anteriores y lo que agregó en la frase siguiente, queda claro que normalmente la primera suerte es normalmente también el destino del creador del conocimiento: es entonces cuando se siente cierta amargura en sus palabras.

Si hay algo de verdad en la imagen que, en el presente trabajo, fue esbozada sobre la filosofía, entonces el destino característico de cada conocimiento no se desprende de la malicia del mundo en general y de los caprichos de los críticos en filosofía en particular, sino de la naturaleza misma de la filosofía. Un simple ejemplo nos puede iluminar al respecto: tomando la imagen de la cabeza del pato-conejo de Jastrow, popularizada por Wittgenstein en el capítulo XI de la parte II de las *Investigaciones Filosóficas*, quien sólo pueda ver la cabeza del pato no sólo tomará como falso, sino además como paradójico, el comentario de aquel que diga que se trata de la cabeza de un conejo. Sin embargo, en tanto que el primero está en la posición de reconocer en la cabeza del pato también la del conejo, ahora la paradoja anterior le parecerá trivial. La "efímera boga entre dos largos periodos de tiempo" sobre la que escribió Schopenhauer no es más que el breve intervalo en el cual, hablando en imágenes, uno descubre la cabeza del pato en la cabeza del conejo: es el momento en que uno descubre un aspecto nuevo en una imagen ya conocida, por lo que lo conocido se vuelve algo nuevo, quizás hasta ahora por absoluto desconocido. Me parece que, según los criterios de Schopenhauer, como filósofo no se puede esperar ningún consuelo en la medida en que se llega a comprender lo que pasa en el mundo y la filosofía que de él parte.

En otro caso tengo la sospecha de haber derribado puertas que están abiertas. Cuando el manuscrito ya estaba listo y preparado para la publicación, Klaus-Dieter Eichler (Leipzig)

me mostró, en un contexto diferente, el libro de Friedrich Kaulbach *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie* (Köln/ Wien, 1980). Mis reflexiones se parecen a las consideraciones que Kaulbach presenta como nietzscheanas, especialmente en el capítulo 4. Desgraciadamente, no puedo juzgar si la imagen que el autor tiene de Nietzsche es una imagen correcta o no. Pero en la medida en que esta imagen sea la correcta, entre ambos casos no sólo hay semejanzas, sino también una profunda diferencia. Para Nietzsche, según Friedrich Kaulbach, la filosofía se vuelve un todo compuesto de las perspectivas parciales unidas desde la perspectiva excelente. Tengo que *optar* por esta perspectiva excelente. En la presente obra se ha defendido también que la reducción a un único punto de vista es un "acto de injusticia", al cual se debe contraponer el reconocimiento de una pluralidad de las perspectivas posibles. Como es sabido, la Justicia tiene los ojos tapados, así que no puede ver qué o quién pone algo en su balanza. Aquí es donde la semejanza se debilita. La filosofía no puede taparse los ojos y, al mismo tiempo, querer conocer la esencia del mundo, incluyendo las maneras de filosofar. Lo único que puede hacer es, según parece, aliviar las injusticias que le son inherentes. Se podría hablar entonces de una *justicia injusta* o una *injusticia justa*. En la medida en que se desee, como Nietzsche, emplear las nociones "justicia" e "injusticia" en este contexto, quizás no se pueda evitar esta conclusión.

Frente a lo que acabo de decir, en el presente trabajo trato de dejar la justicia prácticamente ciega –especialmente cuando acepto las visiones morfológicas de Goethe como un método filosófico y las aplico a las formas de filosofar–. Con este método es, desde mi punto de vista, con el que antes se puede alcanzar el estado de una injusticia justa, o como yo preferiría decir, un estado de *contemplación activa*. Lo que se opone a la simple

traducción del método elaborado por Goethe a lo que es, para usar la expresión de Wittgenstein, la representación conspicua de los fenómenos en el mundo de las plantas y los animales es, naturalmente, la opinión que se tiene acerca del papel de la argumentación en filosofía. Mas si uno reconoce la relación entre las creencias y las actitudes y, de alguna manera, acepta la *arbitrariedad* de las actitudes como un hecho, de repente construye de un sinnúmero de las filosofías una serie conspicua sin que por este motivo le quite importancia alguna a la argumentación.

Como ya se ha dicho, no sólo hay muchos autores que no se han mencionado, sino también muchas ideas y problemas relativos a la filosofía-de-la-filosofía que no he tocado, o si lo hice, fue de manera muy superficial. Cito como ejemplo sólo uno de estos problemas. Se expresa en la pregunta: ¿existe el progreso en filosofía? El enfoque que aquí se ha propuesto invita a dar una respuesta simple: sí, existe un progreso en la filosofía; y éste consiste en que se encuentran y se ponen a prueba más y más maneras de mirar, más y más puntos de vista. Obviamente, esta respuesta entra en conflicto con la intuición de que en filosofía hay poco que sea *realmente* nuevo, y lo que se presenta es una *modificación* de lo ya conocido. En algún sentido, la idea principal que ilumina este trabajo no se opone a esta intuición. Retomemos el ejemplo del pato-conejo: quien opina que se trata de la cabeza de un conejo y ve, entre otros, dos largas y agudas curvas a la izquierda como si fueran las orejas del conejo, estará de acuerdo con quien toma la cabeza del conejo como si fuera la del pato, si es que llama a las dos curvas largas y agudas "pico del pato". ¿Dónde termina, generalmente hablando, el acuerdo mutuo y dónde empieza la modificación del problema?

Wittgenstein respondió la pregunta sobre el progreso en filosofía con una hermosa comparación: cuando tenemos picor y nos rascamos, ¿no hay progreso alguno? Y si sentimos picor

aunque nos rasquemos, ¿quiere esto decir que el picor no es bueno? Yo añadiría aquí: rascamos en los lugares en los cuales no hubo picor, y en algunos lugares en los cuales ya lo hubo, rascamos a nuestra manera.

Este breve escrito tiene su origen en las conferencias que durante los últimos años he dado en distintos lugares. El punto del interés estaba unas veces en una página, o bien, en un aspecto del problema. Para caracterizar este proceso, nada mejor que las palabras de Kleist: "fabricación paulatina del pensamiento en la discusión". Las primeras ideas fueron modificadas tan profundamente que sería muy difícil decir si, en algún momento, ya estaban *listas* –o, incluso, fueron *producidas*–. Como siempre, lo que sucedió fue algo paulatino y forjado en el proceso de discusión; es decir, este trabajo se basa totalmente en las *conferencias* y no en los *artículos*. El presente texto es una especie de resumen de esta discusión metafilosófica.

El texto también es –espero que de acuerdo con la imagen aquí propuesta– una *confesión*, la expresión de mi propia actitud. Este aspecto decide sobre la elección de los autores citados y mencionados. Dichos autores son aquellos de los cuales pienso haber aprendido cosas, los cuales me resultan muy cercanos, incluso si su cercanía es únicamente parcial, o bien, aparece cuando uno se sumerge en el fragor de la discusión. Desde luego que dicha cercanía no guarda ninguna relación con el índice de citas. Por ejemplo, Kierkegaard aparece sólo una vez y en una nota a pie de página –¿pero cómo se le podría dar a *este* hombre lo que merece?–. Por lo que yo mismo puedo juzgar, estoy sobre todo de acuerdo con Wittgenstein. Su confesión es también siempre la mía: "Mi ideal es una cierta frialdad. Un templo que sirve a las pasiones que construyen su telón de fondo, sin que desemboque en ellas".

El título de la conferencia que *directamente* produjo este pequeño texto fue: *Sobre creencia y actitud en filosofía.* El título actual lo propuso Georg Meggle, de Leipzig, a quien le estoy agradecido por su generosa aportación. Georg Meggle leyó también diferentes versiones del texto y las comentó críticamente.

Sé apreciar sus palabras de ánimo, y más aún, porque mi imagen de filosofar no es idéntica a la que él quisiera considerar como apropiada.

Jürgen Engfer, Peter Fischer, Frank Kannetzky, Andreas Luckner, Christian Plunze, Pirmin Stekeler-Weithofer y Gerhard Terton (todos de Leipzig) leyeron el texto y me salvaron de varios errores, menos éstos, naturalmente, que yo mismo había aprobado. A todos ellos gracias. Joachim Schulte, con quien pude estar durante un semestre como profesor invitado al Departamento de Filosofía, me apoyaba con sus palabras y con su actitud. La fundación UW se preocupó para que pudiera yo disfrutar de la alegría, que se disipa instantáneamente cuando aparecen las preocupaciones financieras.

ÍNDICE

Siendo rector de la Universidad Veracruzana
el doctor Raúl Arias Lovillo,
Filosofía de la Filosofía,
de Richard Raatzsch,
se terminó de imprimir en enero de 2008,
en Master Copy S. A. de C. V. Avenida Coyoacán núm. 1450, Col. Del Valle,
Del. Benito Juárez, CP 03220, México, D. F. Tel. 55242383.
La edición, impresa en papel cultural de 90 g,
consta de 200 ejemplares más sobrantes para reposición.
Se usaron tipos Century Schoolbook de 8:11, 9:12 y 10:14 puntos.
Edición y formación: Liliana Calatayud Duhalt.

¿Qué es la filosofía? La pregunta se revela como una gran trampa, puesto que la respuesta presupone ya una postura filosófica: no se puede responder desde "ningún lugar". ¿Cómo salir de la trampa? ¿Desde dónde filosofar sobre la filosofía misma? Richard Raatzsch, filósofo alemán contemporáneo, nos ayuda a meditar, en el espíritu vivo de la filosofía wittgensteiniana, sobre la necesidad de esclarecer los fundamentos de la filosofía de la filosofía, una disciplina que toma por objeto la filosofía misma. ¿En qué consistiría y qué cabría esperar de la "filosofía de la filosofía"? El libro de Raatzsch defiende, de manera clara, la tesis de que la metafilosofía no existe como disciplina autónoma y fundadora de diferentes sistemas filosóficos, sino todo lo contrario: es la expresión de dichos sistemas. Y comparte con ellos sus límites y características.

Richard Raatzsch es uno de los filósofos de habla germana que ha alcanzado un mayor reconocimiento por su contribución al esclarecimiento de las nociones y el método de la filosofía tardía de Ludwig Wittgenstein. Además, Richard Raatzsch ha enriquecido diversas discusiones filosóficas relacionadas con disciplinas como la filosofía de la ciencia, la ética, la epistemología y la metafilosofía.

Richard Raatzsch es autor de múltiples artículos, reseñas y libros. Entre estos últimos cabe destacar: *Essays on Wittgenstein* (con Peter Philipp; Bergen, 1993) *Philosophiephilosophie*, (Stuttgart, 2000), *Eigentlich Seltsames. Wittgensteins Philosophische Untersuchungen. Ein Kommentar. Band 1: Einleitung, Band 2.1: Unterwegs zur Großen Frage. PU 1 –64* (Paderborn, New York, Wien, Zürich, 2003), y *Autorität und Autonomie*, (Paderborn, 2007).



Dirección General Editorial
UNIVERSIDAD VERACRUZANA

ISBN 968834853-8

